A. NOUR

CULTUL LUI ZALMOXIS



BUCUREŞTI, 1941
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI

CULTUL LUI ZALMOXIS

De acelaşi autor:

Descântece şi vrăji
Turnu Măgurele, 1911.

Le reduplicazioni — per uno studio sulla pseudostoria —
Firenze, 1919.

La verità e la consapevolenzza storica
Firenze, 1920.

Privire asupra organizării sociale a Românilor
Piteşti, 1925.

Istoricul întemeerii oraşului Alexandria
Turnu Măgurele, 1927.

Beneficiarii, studiu de epigrafie latină
Bucureşti, 1932.

Unde a fost „basileia" lui Burebista?
Bucureşti, 1940.

In manuscris:

Credinţe, rituri şi superstiţii geto-dace

Cultul zeilor medici în Dacia

Cultul lui Mithras în Dacia

Zei thraci în pantheonul helenic

Domnului

Inginer Ioan Gigurtu

Omagiu

PREFAŢĂ

Cu mulţi ani în urmă, de când am început să culeg şi să păstrez producţiile folklorice ale poporului român, am fost cucerit de conţinutul religios al acestor producţii. M'au interesat îndeosebi acele producţii poporane care păstrau în ele elemente religioase, păgâne şi creştine, şi care păreau să deschidă drum de cercetare şi înţelegere nu numai în primele vremi ale creştinismului românesc, dar chiar dincolo de aceste vremi. Din imboldul acestei cunoaşteri am cercetat tot ce s'a tipărit în domeniul literaturii poporane şi am însemnat toate întrebările şi nedumeririle care mă opreau în loc în această cercetare. Apoi am purces să colind drumurile satelor şi să culeg cu înmulţită grije ceea ce mi se părea că se putea adăuga la acele nedumiriri sau că ar putea răspunde întrebărilor care îmi stăruiau în minte. Am cules material mult şi bogat, deşi nu mă opream de cât la descântece şi vrăji, la bocete şi oraţii de nuntă şi la diferite obiceiuri şi tradiţii în legătură cu sărbătorile poporului. O parte din acest material l-am strâns în broşuri sau l-am publicat în revistele de folklor ale vremii.

După câţiva ani de goană după aceste producţii folklorice, în care timp culegerile se înmulţiseră foarte mult, mi-am dat seama că orizontul nedumeririlor şi-al întrebărilor se lărgea tot mai mult şi că acest material nu-mi putea da niciodată un răspuns, care

să mă mulțumească pe deplin. Incepusem să-mi pun întrebarea despre fondul primitiv religios pe care se altoise creștinismul, fiindcă întâlnisem idei și forme religioase creștine, primite sau tolerate de Biserică, pe care nu le au vecinii ortodoxi și al căror isvor mergea departe în timp, în întunericul păgânismului roman și autohton. In chipul acesta mi-am propus să las laoparte folklorul și să întreb istoria.

Cercetările istorice mi-au deschis drumuri noui și m'au îndemnat să găsesc putința de deslegare a unei probleme mult mai mari. Ca să ajung la ceea ce mă cucerise la început, adică la creștinismul primitiv din care producțiile folklorice păstrau urme adânci, a trebuit să-mi pun întrebarea: ce elemente religioase a găsit creștinismul în Dacia pe care s'a putut altoi, ca să ajungă într'un timp relativ foarte scurt la închegarea unei biserici puternice? Păgânismul roman de aici și în general din tot Sud-Estul european, așa cum l-au avut secolele întâi dinainte și de după Cristos, nu era deajuns să explice creștinismul primitiv din această provincie, afirmat de timpuriu și atât de bine închegat pe larga sa rază de răspândire. Nici chiar cultele orientale, în deosebi al lui Mithras, înrudite prin multe elemente cu creștinismul primitiv, nu pot contribui mai mult la această explicare. Așa am ajuns să mă întreb care erau credințele religioase ale băștinașilor din Dacia, ca din cercetarea lor și a cultelor romane și orientale împământenite aici, să întrevăd fondul primitiv religios care a slujit de temelie creștinismului. Problema este nu numai foarte vastă, dar și destul de dificilă, fiind că pretinde cercetări multiple, (literare, arheologice și epigrafice), într'un material risipit, nesistematizat și nu totdeauna destul de perfect spre a fi concludent.

După aproape douăzeci de ani de culegere și de sistematizare a acestui material, am socotit că ași putea încerca să încheg primele redactări ale lucrării. Așa am ajuns, în urma aprobării de principiu a d-lui Profesor Scarlat Lambrino, să prezint

ca teză pentru examenul de doctorat partea primă a lucrării, căreia i-am zis la început „Credințe religioase în Dacia protoistorică" și apoi „Credințele religioase ale Geto-Dacilor". La examinarea acestei teze d. Profesor Lambrino a scos în lumină lipsurile ce se stecuraseră în lucrare, dintre care unele de caracter esențial, și pe care nu le-aşi fi putut împlini de cât după alte nouă cercetări și într'o nouă redactare, mai precisă și mai sigură. A binevoit însă să admită ca pentru examenul de doctorat să prezint numai un capitol din ceea ce redactasem, și anume acela cu privire la cultul lui Zalmoxis.

Asupra lui Zalmoxis s'a scris mult. Toți autorii, de la cei mai vechi până la cei mai noi, au folosit aproape aceleași izvoare, fiindcă în privința lui Zalmoxis nu avem la îndemână de cât știrile literare ale clasicilor. Concluziile lor sunt însă diferite, ceea ce îndreptățește lucrarea de față, măcar pentru aceea de a pune în discuție toate textele și toate rezultatele cercetărilor de până acum și de-a încerca să dea o înfățișare unitară figurii și mithului lui Zalmoxis. Iar dacă voi fi isbutit ca în lucrarea de față să prezint încheeri personale în problema religiei Geto-Dacilor, voi găsi îndemn ca să dau tiparului și celelalte lucrări de aceleași preocupări. In ori ce caz exprim aici toată recunoștința d. Profesor Scarlat Lambrino, în atenția căruia am închegat paginele de față și toată mulțumirea d. Profesor Ioan Andrieșescu pentru îndrumările și sugestiile ce am primit.

INTRODUCERE

Istoria Geto-Dacilor este în general puţin cunoscută. Mai ales partea de început a acestei istorii, până la contactul Geţilor cu Sudul mediteranian şi în special cu civilizaţia grecească, alcătueşte o taină în care pătrunderea este foarte anevoioasă. Săpăturile arheologice făcute în ultima vreme au scos în lumină un bogat material informativ, dar nici acesta nu este îndestulător ca să îngăduie o reconstruire istorică a Daciei şi a stăpânilor săi. Sunt încă imense goluri în această reconstruire, căreia Vasile Pârvan i-a închinat opera şi viaţa sa întreagă, şi este, fără îndoială, peste putinţă ca cu ceea ce cunoaştem până acum să spunem un cuvânt hotărâtor şi complect despre Dacia şi băştinaşii săi. Numai cercetările viitoare, înmulţite şi stăruitoare în răscolirea pământului pot îndreptăţi nădejdea unei mai bune cunoaşteri a Geto-Dacilor.

Popor simplu, plămădit şi crescut în forme rudimentare de viaţă, barbari după înţelesul grecesc, Geto-Dacii n'au cunoscut scrisul şi nu ne-au transmis nicio mărturie sigură şi precisă despre ceea ce era viaţa lor. Nici chiar legăturile lor cu Grecii nu ne-au păstrat prea multe ştiri despre ei. Cele pe care le avem sunt întâmplătoare, răsleţe şi uneori chiar contradictorii, astfel că în istoria strămoşilor noştri stăruiesc încă goluri de întuneric şi nesiguranţă pe care vremea de faţă le cere pe deplin îndepărtate. Lipsa ştirilor precise şi complete dă loc larg ipotezei şi interpretării, şi face să nu se poată închega păreri unanime între cercetătorii diferitelor probleme getice.

Un domeniu în care părerile sunt şi mai împărţite, sunt credinţele religioase ale Geto-Dacilor. Aici ştirile sunt puţine, vagi şi aparţinând unor epoci prea distanţate în timp, ca să poată alcătui un fir conducător. Alături de aceste câteva informaţii păstrate în operile literare ale vremii, de la Herodot şi până la Iulian Apostatul, se

adaugă cele ce au putut da săpăturile arheologice, din inventarul foarte redus al mormintelor. Cu acestea toate este foarte greu să se închege o vedere completă și precisă despre ceea ce alcătuia religia strămoșilor noștri. Sărăcia știrilor și conținutul lor redus, îndoelnic și contradictoriu, au făcut ca părerile cercetătorilor să fie împărțite și aproape imposibilă formularea unei judecăți sigure despre credințele religioase ale băștinașilor din Dacia.

Este adevărat că în pantheonul geto-dac, simplu și lipsit de strălucirea și de complexitatea celui grecesc și roman, o singură figură de zeu și stăpân se înfățișează drept mărturie a acestei religii. Este *Zalmoxis*)* Dar tocmai el alcătuește ideea cea mai contradictorie și mai dificilă de precizat și de închegat din toată religia Geto-Dacilor. Asupra lui Zalmoxis cercetătorii din toate epocile au emis teoriile cele mai deosebite și mai opuse. Zeu, rege, profet, sclav, medic și magician, sunt hipostazele cele mai cunoscute ale acestei figuri mithologice, despre care istoricii moderni n'au încetat a se preocupa, pătrunși nu numai de curiozitate științifică, dar și de sentimentul pe care l-a stârnit în lume, de la Herodot încoace, noutatea și seninătatea acestui mith.

Paginele de față mărturisesc preocuparea cu țelul unei înțelegeri personale a lui Zalmoxis și, fără să năzuiască o reconstruire definitivă și ultimă a acestei figuri de mith, ele vin să se așeze, în timp și spațiu, în șirul acestor preocupări.

---

*) Adoptăm pentru paginele acestea redactarea *Zalmoxis* (Ζάλμοξις), care a fost transmisă de Herodot și pe care au păstrat-o cea mai mare parte dintre cercetătorii moderni, și înlăturăm pe toate celelalte (Ζάμολξις, Ζάλμολξις și Σάλμοξις), întâlnite la diverși scriitori vechi și noi. (PLATON, Charmides, 5; PARIBENI R. art. „Daci“ in Enciclopedia Italiană, vol. XII, p. 212-214; JACOBY, art. „Herodotos“ in Pauly-Wissowa, supll. II, Stutgard, 1913, col. 205-520; Φ. Ρουδοπολος, Περι Ζάμυλξιδος, Εν Γοττιγγη, 1852).

Ştirile literare despre Zalmoxis *.

Trebue să recunoaştem de la început că cu privire la Zalmoxis nu avem la îndemână de cât ştiri literare şi nu toate de valoarea unor izvoare pe care te poţi bizui fără nicio teamă. Ştiri arheologice lipsesc, în afară de acelea care dau informaţii despre starea generală religioasă a Geto-Dacilor, mai ales cu privire la riturile de înmormântare şi la diferitele superstiţii în legătură cu aceste rituri. Reminiscenţe onomastice sau toponimice, vechi sau nouă, iarăşi lipsesc[1]. Rămânem astfel numai la ceea ce ne-au transmis scriitorii cei vechi.

Cel dintâiu şi cel care ne dă ştirea cea mai veche şi mai precisă despre Geţi şi despre Zalmoxis este Herodot[2]. Peregrinările istoricului grec în părţile noastre, mai corect la cetăţile greceşti de pe coastele nordice ale Mării Negre, l-au pus în situaţia să afle multe lucruri despre Geţi. Se cuvine totuşi să fim atenţi cu aceste informaţiuni, care i-au venit lui Herodot prin a doua mână

---

*) Textele originale despre care se vorbeşte în acest capitol se găsesc la sfârşitul lucrării.

1. Incercarea de a stabili o legătură între etimologia SARMIZEGETHUSEI, (care poate avea „o origine istoric-politică şi deci o numire în legătură cu fondatorul, un vechi rege dacic al cărui nume a fost ZARMOS sau SARMOS, dacă nu cumva avem aici de fapt numele zeului getic ZALMOS, ZALMOXIS, ZALMOZIS“) sugerată de Pârvan in *Getica* p. 264, nu se poate susţine, câtă vreme nu avem dovada existenţei intermediarului ZARMOS-ZALMOS.

2. HERODOT, IV, 94, 95, 96.

și să nu le acordăm, cum face el uneori, în toate împrejurările, nesovăelnică încredere. Izvorul de informare al lui Herodot sunt negustorii greci, cari pătrunseseră după treburile lor de negoț în năuntrul țării și deci puteau să cunoască bine pe Geți. Dar cine ne dă siguranța că în preocupările lor comerciale, celelalte informații, lipsite de orice interes pentru ei, nu sunt pline de fantezie? Așa ne putem explica șovăelile lui Herodot asupra unor informațiuni pentru care, cu simțământul de răspundere al istoricului, atrage el însăși atenția cetitorului.

Herodot spune:

„Iată care este credința lor despre nemurire: ei socotesc că nu mor, ci cred că cei răposați merg la zeul Zalmoxis; unii dintre ei dau acestui zeu numele de Gebeleizis. La fiecare patru ani ei trimit ca sol la Zalmoxis pe unul dintre ei, tras la sorți, pe care îl însărcinează cu toate cele de care au nevoie în vremea aceea. Iată cum îl trimit: câțiva, care au această îndatorire, țin în mâini trei sulițe, iar alții, luându-l de mâini și de picioare pe cel care trebuie să meargă la Zalmoxis, îi fac vânt în aer și îl aruncă în vârful sulițelor. Dacă este străpuns și moare, ei cred că zeul le este binevoitor. Dacă nu moare, îl învinovățesc pe trimis spunând că este un om rău. După ce au aruncat vina asupra acestuia, trimit la zeu pe un altul; instrucțiunile i se dau pe când e încă în viață. Tot acești Thraci, când tună și când fulgeră, amenință divinitatea aruncând săgeți în sus, către cer, fiind că ei nu cred că există alt zeu de cât al lor“[3].

„După cum am aflat de la Grecii care trăesc la Hellespont și la Pont, acest Zalmoxis a fost om, sclav la Samos, și anume sclav al lui Pythagoras, fiul lui Mnesarchus. După ce s'a liberat, a făcut avere și s'a întors acasă. Și fiind că Thracii duceau viață proastă și incultă, acest Zalmoxis, știutor cum era de chipul de trai ionian și de obiceiuri mai delicate de cât ale Thracilor de oare ce trăise printre Greci și încă pe lângă unul dintre cei mai distinși înțelepți ai Grecilor, pe lângă Pythagoras,

---

3. Folosesc traducerea d-lui Prof. S. LAMBRINO din „*Cursul de istorie antică*“ (litografiat) din 1929-1930, p. 179-180.

și-a făcut o odaie în care primia și ospăta pe fruntașii concetățenilor săi și îi învăța că nici el, nici oaspeții lui și nici urmașii acestora nu vor muri, ci vor merge într'un loc unde vor trăi veșnic și vor avea toate bunătățile. In odaia aceea în care făcea și spunea cele expuse mai sus, el a pus să-i facă o subterană. Indată ce a fost gata subterana, el s'a făcut nevăzut dintre Thraci, s'a scoborât în subterană și a trăit acolo trei ani, iar Thracii îl regretau și-l jeleau ca pe un mort. In al patrulea an însă s'a arătat printre dânșii și așa s'au încredințat Thracii că cele ce spunea Zalmoxis erau adevărate. Așa spun că ar fi făcut Zalmoxis.

„Eu despre aceasta și despre subterană nici nu zic că n'au fost, nici nu cred tare că ar fi fost. Bănuiesc numai că Zalmoxis acesta trebuie să fi trăit cu mulți ani înainte de Pythagoras. Dar ori că ar fi fost om Zalmoxis, ori că ar fi fost zeu pământean al Geților, treaba lui"[4].

Din cele arătate mai sus desprindem, mai întâiu, ideea că Herodot are asupra celor relatate două izvoare de informație: unul relativ la credința Geților, ca dogmă și ritual; alta la persoana lui Zalmoxis. Pentru cel de-al doilea informatorii sunt „Grecii care trăesc la Hellespont și la Pont". Pentru cel dintâiu izvorul este nemărturisit, însă pare a se înțelege că istoricul grec deține știrea chiar din gura Geților, căci altfel nu vedem motivul ce l-a îndemnat să precizeze că asupra lui Zalmoxis informatorii săi sunt Grecii. Mai mult de cât atât: mărturisește chiar îndoială că cele aflate de la ei nu par adevărate și că părerea lui este că „Zalmoxis trebue să fi trăit cu mulți ani înainte de Pythagoras".

Herodot are o bună metodă de a se informa și de a-și fixa informațiile[5]). El recurge totdeauna la un localnic, grec sau cineva care vorbește grecește și care cunoștea oamenii și lucrurile din localitate și regiune. Tot ceea ce i se părea interesant și demn de reținut era însemnat pe

4. Aceste două aliniate sunt din traducerea lui A. PHILIPPIDE *Originea Românilor,* I, Iași, 1923, p. 80-81.

5. WELLS J., *Studies in Herodotos,* Oxford, 1923; HOW W.-WELLS, *A commentary on Herodot,* 2 vol., Oxford, 1912; JACOBY, art. *Herodotos,* n Paulys, Real Encyclopädie, supl. Quellenanalyse des Werkes, col. 419-467

tablete și păstrat pentru vremea scrisului. Alături de aceste însemnări vii, luate pe loc și de la ori cine îi putea oferi o știre, o dată sau un fapt, Herodot „consulta metodic izvoarele cele mai variate, orale, literare sau arheologice și le interpreta cu bun simț“ [6]. Ajuns la Olbia, el a putut găsi aici fie negustori greci, cari în afacerile lor comerciale cunoscuseră bine pe Geți, fie chiar oameni de afaceri geți, cari veneau în Olbia pe uscat sau pe apă cu diferite treburi. Astfel unele informații ale lui sunt sigure și precise, rostite cu siguranța omului documentat și lămurit, dar altele sunt nesigure, și despre acestea nu se sfiește să-și arate îndoiala. Metoda lui de lucru este exprimată precis și fără posibilitate de dubiu: „în toată narațiunea mea mi-am făcut o regulă de a scrie cele ce-am auzit de la fiecare în parte“ [7]. În ceea ce-l privește personal, ca istoric, cu un sistem critic bine închegat, Herodot face o declarație de-o însemnătate deosebită: „Eu sunt dator să spun ce mi se povestește, dar nu să cred totul fără rezervă. Această declarație se aplică întregei mele opere“ [8]). Pentru acest motiv îndoiala sa, exprimată precis cu privire la persoana lui Zalmoxis, dobândește o semnificație peste care nu se poate trece.

Astfel aceste informații au pecetia îndoelii. Herodot cunoștea bine pe conaționalii săi din Pont și Hellespont și știa cât sunt de dispuși să dea frâu liber fanteziei, în chestiuni în care nu aveau nici interesul, nici curiozitatea stiințifică să le afle. „Acest Zalmoxis a fost sclavul lui Pythagoras“, au zis ei, în mândria lor de greci civilizați și cutreerători ai pământului. Dar nu era cu putință? Herodot sosește în Atica în 446/445 [9], după ce terminase lungile sale peregrinări. Izvoarele despre Pythagoras [10] ne informează că filosoful își întemeiază școala sa din Cro-

6. GLOTZ G., *Histoire grecque*, II-e partie, tome II, Paris, 1929, p. 3.

7. HERODOT, II, 123, trad. D-lui PROF. LAMBRINO, op. cit. p. 188.

8. HERODOT, VII, 152, trad. S. LAMBRINO, o. c. p. 189.

9. GLOTZ G., op. cit. p. 2; BURY J. B., *The ancient greek historians*, London, 1909, p. 41; JACOBY, op. cit. col. 440.

10. vezi PORPHIRIUS, *De vita Pytagorae* și IAMBLICUS, De vita Pythagorae (Περι βίου πυθαγορικοὶ λόγος), ambele în ed. Kuster.

tona către 520[11] şi că moare către anul 500. Între moartea filosofului şi peregrinările istoricului ar fi abia o jumătate de secol şi în aceşti cincizeci de ani nu erau cu putinţă răspândirea atât de profundă a învăţăturilor lui Zalmoxis în lumea getică, în aşa fel ca Herodot să poată constata o religie bine închegată; nici ca istoricul grec să nu poată avea ştiri complecte şi precise despre zeu şi cultul său. Dar pe la 450 filosofia lui Pythagoras era în toată strălucirea sa[12], astfel că nu se putea ca din şcoala sa să nu fi ieşit şi Zalmoxis; pretindea acest lucru întreaga mândrie grecească din cetăţile Pontului. Aşa că modestul zeu al Geto-Dacilor a fost înfăţişat ca un discipol docil şi apropiat până la sclavie de filosoful din Crotona, pe care îl însoţeşte chiar în călătoriile sale la Sybaris şi Tarent în 526[13].

Herodot însă nu credea această poveste, fiindcă îşi dedea seama că dacă ar fi fost adevărată ar fi putut s'o afle mai temeinic din celelalte izvoare ale sale. Astfel mărturiseşte o îndoială, care în chipul cum este exprimată şi pusă alături de grija de a prezenta adevărul care stăpâneşte toată opera istoricului, dobândeşte o valoare deosebită.

După Herodot, contimporanul şi urmaşul său, *Hellanicos*[14] spune despre zeul getic:

„(Zalmoxis)... a fost un oarecare grec care a călăuzit de la început pe Geţii din Thracia şi le-a spus că el însuşi nu va muri şi nici cei ce sunt alături de el, ci vor avea numai bine. Mai nainte de a zice aceasta şi-a clădit o locuinţă subterană, în care a trăit retrăgându-se pe furiş din ochii Thracilor. Geţii i-au simţit lipsa în adevăr, dar în al patrulea an s'a arătat iarăşi şi Thracii au crezut în spusele sale".

Noutatea pe care ne-o transmite Hellanicos este că face din Zalmoxis „un grec oarecare", deci nu un get,

---

11. cf. DELATTE A., *Etude sur la littér. pythag.* 1915 şi *La vie de Pythagore de Diogène Laerce,* Bruxelles 1922.

12. GLOTZ G., op. cit. vol. I p. 549; vol. II, p. 490.

13. TEODORESCU G. DEM., *Istoria filosofiei antice,* I., 1893, p. 63

14. HELLANICOS, în „Fragmenta Historicorum Graecorum", ed Muller Firmin Didot, Paris, 1885, vol. I, p. 173.

și-l prezintă ca pe un magician, care se pricepe să înșele naivitatea concetățenilor săi, simulând moartea și reînvierea. Mândria grecească este satisfăcută în această știre, fiindcă zeul care a învățat pe Geți nemurirea sufletului într'o formă superioară celei mediteraniene, era un grec, nu un get.

Platon[15], în dialogul său „Harmide" (Χαρμίδης), înfățișează pe Zalmoxis, pe care îl consideră rege și zeu, cu un atribut nou, acela de medic:

„Văzând că Harmide e de aceiași părere cu mine prinsei inimă, îmi regăsii încrederea în mine, puțin câte puțin, mă înflăcărai și îi zisei: „Tot așa și cu descântecul ăsta, Harmide: l-am învățat în oaste de la un doctor thrac, unul din ucenicii lui Zalmoxis, despre care se spune că au puterea să te facă nemuritor. Acest thrac spunea că doctorii greci au mare dreptate să facă observația de care pomenii. Dar, adăugă el, Zalmoxis, regele nostru care este zeu, spune că precum nu se cade să încercăm a vindeca ochii fără să ne ocupăm de cap, ori capul fără trup, tot astfel nu se cade să încercăm a vindeca trupul fără să vedem de suflet, și că tocmai din pricina asta sunt multe boli la care nu se pricep doctorii greci, fiindcă nu cunosc întregul de care ar trebui să se îngrijească. Căci dacă aceasta ar merge rău, este peste putință ca partea să meargă bine.

„Toate relele și bunurile trupului și omului în deobște pornesc dela suflet, care înrâurește asupra trupului, precum capul înrâurește asupra ochilor. Prin urmare, întâi de toate și mai presus de orice trebue să ne îngrijim de suflet, dacă vrem să fie în bună stare capul și trupul întreg. Iar sufletul, dragul meu, se caută prin anumite descântece și aceste descântece sunt cuvântările frumoase. Mulțumită lor, înțelepciunea prinde rădăcini în suflete și odată ce a prins rădăcină și trăește, e ușor să dăm sănătate corpului și întregului trup". Și când mă învăța leacuri și descântece zise: „Adu-ți aminte și nu te lăsa înduplecat de nimeni să-i vindeci capul cu acest leac,

---

15. PLATON, *Dialoguri, Harmide sau despre înțelepciune,* V, trad. ST. BEZDECHI, Cultura Națională, buc. 1922, p. 176-178.

până ce nu-ţi va fi încredinţat mai întâi sufletul, ca să-l vindeci cu acest descântec. Astăzi oamenii fac greşeala de a gândi că pot să fie doctori ai unei părţi, fără să fie şi ai celeilalte". Mă sfătui foarte mult să nu mă las înduplecat de rugămintea nimănui ca să fac altfel, ori cât ar fi de frumos, de bogat sau de neam. Eu îl voi asculta, fiindcă m'am legat cu jurământ şi trebue să-l ascult, iar tu dacă vrei să-mi dai sufletul tău să-l descânt cu descântecile acelui thrac, potrivit cu sfaturile lui, îţi voi da leacul de durere de cap; de nu, n'am ce-ţi face, dragă Hramide".

Din dialogul lui Platon se desprinde ideea că deşi Zalmoxis este numit rege (βασιλεύς), totuşi el este conceput şi ca zeu (Θεὸς ὤν). Om şi zeu, se întrevăd aici primele înfiripări din filosofia evhemeristă de mai târziu, care a avut o covârşitoare influenţă în înţelegerea şi explicarea mithurilor. Zalmoxis este însă şi medic, şi el întrebuinţează în ştiinţa sa de a însănătoşi pe oameni nu numai buruenile, ci şi descântecile. În dialogul din care am luat citatul de mai sus, Platon atribue lui Socrate, care cunoscuse pe medicul thrac şi care se oferise să vindece durerea de cap a lui Harmide, următoarele cuvinte: „Când mă întrebă dacă ştiu vreun leac pentru durerea de cap, îi răspunsei, nu fără greutate, că ştiu — Ce anume? mă întrebă el. Eu îi răspunsei că e o buruiană, dar că pe lângă leacul ăsta, mai trebuie şi un descântec; dacă ia cineva leacul pe când i se descântă, se vindeca cu desăvârşire, însă buruiana fără descântec nu e bună la nimic". Practica descântecilor este străveche şi puternic îndătinată la poporul român, iar ritualul lor, în care se păstrează reminiscenţe din mithuri păgâne, precreştine şi aparţinând unui fond religios indo-european, poate izvorî din vremea getică a Daciei.

Dar ceea ce aduce cu adevărat interesant ştirea lui Platon, este concepţia getică despre suflet, pe care îl consideră ca parte întregitoare a trupului, de care medicul trebuie să ţină seama în combaterea bolilor. Acest suflet este nemuritor, iar nemurirea nu este numai în mâinele lui Zalmoxis, ci şi în ale ucenicilor săi, fiindcă, spune Platon de medicii thraci: „despre care se zice că pot face pe

oameni nemuritori". De sigur că dacă se înțelege prin suflet un atribut al materiei, care este trupul, și prin nemurire un produs al iscusinții medicale, Zalmoxis rămâne doar medic și învățăturile sale depășesc cadrul religios, spre a pătrunde în știința lui Apolon și-a lui Asklepios. Astfel nu poate fi vorba despre un zeu și despre puterea lui divină, pentru care nu trebuiesc explicații și justificări, ci avem în față un medic iscusit, rege și zeu. Dar toate acestea nu trebuiesc puse pe seama Geților. Este de văzut aici pe filosoful care dă o înțelegere personală si o prezentare proprie unei știri religioase ce i-a ajuns prin gura unui medic thrac, poate chiar preot, care se laudă a fi fost ucenicul lui Zalmoxis numai în măsura în care știința însănătoșirii poate să aparțină dogmei și ritualului religios.

După Platon, care moare la 317 în. Cr., istoricii greci până la Poseidonios, circa 135-51 în. Cr. nu ne mai dau nici o știre despre Geți și religia lor. Va fi scris, desigur, Polybius, care a descris războaele Romanilor pentru cucerirea Macedoniei și a Thraciei, dar această parte a istoriei sale s'a pierdut și fragmentele păstrate sunt fără nici o valoare pentru problema noastră. Nici opera istorică a lui Poseidonios, care se ocupă cu vremea de la 144 la 82 în. Ch. și continuă astfel pe Polybius[16], nu ni s'a păstrat de cât în fragmentele citate de Strabo și de Diodor. Cel dintâi a cunoscut bine și a utilizat larg, atât opera lui Polybius, cât mai ales pe-a lui Poseidonios, astfel că bună parte din știrile acestuia din urmă cu privire la evenimentele și stările de lucruri din peninsula Balcanică, se văd în „geografia" lui.

Strabo[17] ne dă aceste știri despre Geți:

"4. Dar fără a se ține seama că se poate părea de prisos a ne atinge de ceva admis și păstrat de veacuri, este mult mai probabil că în Europa, ca și în Asia, numele Mysienilor este vechiul nume și că acel al Moesienilor, care se dă astăzi acelor populații din Thracia, nu este de cât o alterare a formei primitive. Nimeni n'ar

16. LAMBRINO SC. op. cit. p. 577.

17. STRABO, VII, III, 4 și 5, în traducerea lui Amédée Tardieu, Paris, 1867-1873.

voi să creadă că expresiunea ἀβίους de care se slujeşte Homer nu se referă la privaţiunile celibatului, cât mai ales la acelea ale vieţii nomade, ale vieţii „hamaxoece". In general nedreptatea şi frauda se nasc din învoelile la care dau loc posesiunea, dobândirea bunurilor. Se înţelege deci perfect că Homer numise *cei mai drepţi dintre oameni,* dintre popoare (cunoscuţi prin aceea că nu posedau nimic) şi pentru că trăiau cu atât de puţină cheltuială, şi poate chiar spune că nimic nu este mai firesc, cu atât mai mult că filosofii noştri, astăzi chiar, par să identifice într'un fel oarecare *dreptatea* cu *temperanţa,* ţinându-se, cum o fac, mai cu osebire, de a-şi reduce nevoile şi a-şi simplifica viaţa, uneori chiar cu riscul de a cădea în cinism prin exagerarea principiului lor. Dar celibatul, în ideele popoarelor thrace mai ales, în aceea a Geţilor în special, nu implică absolut nimic la fel. Vedeţi mai cu osebire portretul pe care li l-a făcut Menandru (şi fără îndoială că el nu scorneşte nimic, ci numai descrie după natură): „noi, ceilalţi Thraci, toţi câţi suntem, dar mai ales noi, Geţii, (căci eu sunt get şi îmi fac o cinste din originea mea), nu suntem, fără îndoială, modele de înfrânare", – ceea ce poetul lămureşte ceva mai jos, dând câteva exemple de dragoste necumpătată pentru femei: „niciodată, la noi, nu se însoară cineva cu mai puţin de zece, unsprezece sau douăsprezece femei, când încă n'a luat mai multe; şi dacă prin întâmplare cineva moare şi nu lasă decât patru sau cinci neveste, ştiţi ce-i spun conaţionalii?; sărmanul om, el n'a fost însurat şi n'a cunoscut dragostea".

„Şi încă alte mărturii confirmă ce spune aici Menandru. Se recunoaşte totuşi, – nu este nimic mai adevărat, – că popoarele care consideră ca o nenorocire a vieţii a nu avea un mare număr de soţii, privesc în acelaşi timp ca omul cel mai virtuos, ca cel mai just prin excelenţă, pe acela care se încredinţează celibatului. Dacă era adevărat de altfel că în ochii Geţilor, cei mai zeloşi adoratori ai Divinităţii, acei pe care noi îi numim *theosebi* şi *capnobaţi,* au fost cu siguranţă aceia care au avut de-a face cu femeile, este totuşi aici ceva care se opune obiceiurilor generale, fiind că numai femeile sunt de regulă

cele cărora li se atribuie inițiativa practicilor religioase și numai ele sunt acelea care târăsc pe bărbați la ceremonii, la acele rugăciuni și adorări nesfârșite, în timp ce rare ori se vede un om neînsurat care se dedă la asemenea lucrări. Consultați încă pe Menandru asupra acestei chestiuni și ascultați-l cum pledează prin gura unui bărbat însurat, pe care îl pune în scenă să arate toți banii pe care femeile îi cheltuesc pentru sacrificii: „Zeii ne ruinează, mai ales pe noi, bărbații însurați; căci totdeauna este câte o sărbătoare pe care trebuie s'o celebrăm". Ascultați-l cum mărturiseste încă aceiași rapacitate prin gura Mysoginului său: „In socoteală rotundă sunt cinci sacrificii pe zi; șapte tinere sclave aranjate în cerc în jurul nostru, făceau să huiască cimbalele, pe când altele urlau în cor".

„Spuneți acum dacă nu este absurd a pretinde că Geții au considerat celibatul ca perfecțiunea pietății. In schimb este lucru care se poate pune la îndoială și care reese nu numai din amănuntele pe care ni le dă Poseidonios, dar din toată desfășurarea istoriei Geților: zelul religios a fost în toate timpurile trăsătura dominantă a caracterului acestui popor.

„5. Astfel istoria ne vorbește de un oarecare get numit Zamolxis, care, după ce fusese sclavul lui Pythagoras și prinsese din gura stăpânului său câteva noțiuni din știința astrelor, pe care le completează în Egipt unde îl dusese viața sa vagabondă, se reîntoarce în patria sa și aici atrase atenția fruntașilor și poporului prin niște preziceri pe care știa să le scoată din semnele și fenomenele terestre și sfârși prin a stărui pe lângă rege ca să asocieze puterii sale un om care, ca el, putea să fie interpretul voinței zeilor. Fu numit apoi mare preot al zeului pe care Geții îl adorau mai mult, ceea ce a fost numai un început, căci cu timpul a fost considerat el însuși un zeu. Trebuie să spun că găsind într'un loc accesibil o peșteră adâncă se ascunse acolo, neieșind de cât foarte rar și ne comunicând de cât cu regele și cu miniștrii săi; să adăugăm că regele însăși l-a ajutat să înșele poporul, văzând că devenise mai supus poruncilor sale, de cât se crezu că sunt dictate prin ins-

pirația însăși a zeilor. Numai că obiceiul s'a perpetuat până în timpul nostru și după Zamolxis s'a găsit totdeauna câte un înșelător ca el, gata să devină sfetnicul regelui care domnește și să primească de la Geți numele de zeu. Chiar muntele unde se retrăsese Zamolxis, și care din timpul său se considera ca sfânt, este adesea chiar astăzi numit *Muntele-sacru,* dar adevăratul său nume (pe care îl are și râușorul ce trece la poalele sale) este Kogaeonon. Sub Burebista, acest rege al Geților contra căruia divinul Caesar se hortărîse să pornească, era un oarecare Decaeneus, care era învestit cu această mare demnitate. In cele din urmă Geții au continuat într'o oarecare măsură abstinență, oricărui aliment care avusese viață, conform preceptului pithagorician introdus la ei de Zamolxis".

In știrile pe care le-am prezentat mai sus, Strabo aduce multe amănunte din viața Geților și unele informații nouă, de o desăvârșită importanță pentru înțelegerea lui Zalmoxis și a religiei sale. Geograful grec, care trăește între 59 în. Cr. si 25 d. Cr., și care cunoaște epoca cea mai strălucită a Geto-Dacilor din timpul și de după Burebista, poate avea informații sigure din Dacia, nu numai din izvoarele romane, cercetate în Roma unde sosise după 44 în. Cr. și unde petrece o vreme destul de îndelungată, dar chiar din geografii și istoricii înaintași, ale căror opere le avusese la îndemână. Acolo, la Roma, a avut, poate chiar în biblioteca maestrului său Tyrannion, operile lui Herodot, Hellanicos, Polybius și Poseidonios de la care se informează despre timpurile mai vechi ale ținuturilor despre care vorbește în scrierea sa. El pornește, în ceea ce privește pe Geți, de la Herodot și Hellanicos și se oprește mai mult la ceea ce spunea Polybius, dar mai ales Poseidonios căruia îi acordă un credit desăvârșit.

Lăsând laoparte știrile care se referă la celibatul getic, Strabo are informații bogate despre Zalmoxis. După aceste știri zeul getic ar fi fost: *sclavul* și *adeptul* lui Pytagoras, de la care dobândise oarecare pricepere în știința cerului; *asociat la domnie* al regelui pe care îl apropiase prin meșteșugul său de a interpreta voința zeilor; *mare preot* al zeului cel mai de seamă al Geților; și în fine *zeu în-*

săși, când faima sa intrase în fabulă și în tradiție. Strabo apreciază în deosebi ultima afirmare și ca nu cumva să fie considerat ca un simplu părtaș al teoriilor evhemeriste, nu se sfiește să precizeze că la Geți obiceiul de a zeifica pe sfetnicii regelui, deveniți apoi mari preoți, era încă curent în vremea sa, amintind chiar numele lui Decaeneus. Știrile lui Strabo completează pe Herodot în ceea ce privește epifania zeului, arătând că dispariția se face într'o peșteră pe vârful muntelui Kogaeonom, și nu în odaia subterană despre care Herodot se îndoește și pe care o afirmă Hellanicos.

Știrile care urmează după Strabo nu aduc nimic mai mult cu privire la Zalmoxis, în afară de unele informații lăturalnice, ci păstrează același fond istoric pe care l-am văzut până acum. Pentru a avea totuși o bibliografie completă a scriitorilor antici, le vom da mai jos.

Diodor din Sicilia[18], care trăește în vremea lui August și care cunoscuse operile lui Poseidonios și Strabo, spune că „Geții, cei ce se socotesc nemuritori, cred că Zalmoxis ar fi în legătură cu Hestia". Știrea este din isvor grecesc, astfel că o apropiere între zeul geto-dac, dătător de nemurire, și această zeiță, care era considerată ca izvor de viață veșnică ce se răspândește la suprafața pământului [19], este foarte ușor de explicat. Poate fi și numai o simplă legătură pe care o face istoricul, care ar lăsa să se înțeleagă că Zalmoxis nu este de cât un profet al Hestiei, după cum Moisi ar fi fost al lui Iehova. In orice caz însă știrea nu merită o discuție mai largă, având numai valoarea unui argument, într'o temă din afara problemei de care ne preocupăm.

Clement din Alexandria, între 150 și 220 d. Cr., în opera sa intitulată Στρωματεῖς sau Σροματα, reluând vechea legendă cu privire la scolaritatea lui Zalmoxis pe lângă Pythagoras, îl consideră „unul dintre prietenii cei mai apropiați" ai filosofului din Crotona [20].

Porphirius (Πορφίριος) [21], unul dintre cei mai străluciți

18. DIODOR DIN SICILIA, Βιϐλιοθήκης Ἱστορικης I, 94, ed. Lipsae, 1875.
19. DECHARME P., *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, p. 177.
20. CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Stomata* IV, 8, ed. Migne, 1857; O δε Ζάμολξιν ἦν τῶν Πυθαγόρου γυωρίμον.
21. PORPHYRIUS, *De vita Pithagore,* ed. Kuster.

discipoli ai lui Plotin, (232–305 d. Cr.), într'una din operile sale filosofice „Viața lui Pythagoras", spune de Zalmoxis:

„14. Pythagoras avea pe lângă el încă un tânăr pe care l-a cumpărat din Thracia, al cărui nume era Zalmoxis, pentru că la naștere i s'a aruncat asupra o piele de urs și pielea se numește de Thraci *zalmos.* Pythagoras fiind că îl iubea foarte mult pe acesta, îl învăță despre sacrificii și despre tot ceea ce privește cultul zeilor. Sunt unii cari spun că el se numea Tales; barbarii (Geții?) îl mai adorau ca pe Hercule.

„15. Iar Diosophanes spune că acesta (Zalmoxis) a slujit lui Pythagoras, însă fiind că fusese stigmatizat de hoți, în mâinile cărora căzuse când Pythagoras se ascunsese de agitatori, trebuia să poarte un bonet pentru ascunderea stigmatelor. Alții spun că numele lui Zalmoxis înseamnă om care călătorește".

Iamblichus (Ἰαμβλίχος), un filosof din epoca împăratului Constantin cel mare, elev al lui Porphirius și mort la 333 d. Cr., scrie și el o „viață a lui Pythagoras" în care vorbește și de Zalmoxis [22]:

„173. Zalmoxis fiind thrac și sclavul lui Pythagoras, ascultând lecțiile lui Pythagoras și eliberându-se, s'a reîntors între Geți și le-a dat legi, după cum am arătat mai nainte, chemându-i către bărbăție și convingându-i că sufletul este nemuritor. De aceea Galații toți și Tribalii și mulți dintre barbari îl socotesc ca pe fiul lor și cred că sufletul nu este muritor, ci face parte dintre cele veșnice, netemându-se astfel de moarte și înfruntând pericolele cu multă îndrăsneală. Și acesta învățând pe Geți și scriindu-le legi, a fost socotit de ei ca cel mai mare zeu".

In informațiile lui Iamblichus, Zalmoxis apare cu un atribut nou: legislator, deci organizator de popor ca Solon și Lycurg, ceea ce ar putea să fie sinonim cu acela de rege și stăpân. O noțiune nouă se alătură în această știre la vechea concepție a nemuririi: înfruntarea morții și netemerea de ea. Ideea aceasta este reluată în ultima știre pe care scriitorii lumii vechi ne-o dau despre religia Geților.

---

22. Ἰαμβλίχος, *Περὶ βίου Πυθαγορικοῦ λόγος*, ed. Kuster.

Iulian Apostatul, împărat și filosof care trăește între 331 și 373 d. Cr., când scrie despre Traian, cuceritorul Daciei, amintește marile virtuți ale poporului din aceste ținuturi [23]:

„Iar eu, o! Jupiter [24], zice (Traian adresându-se zeilor) și voi zei, primind de la început imperiul și găsindu-l într'o stare de letargie, aprins în năuntrul său de o tiranie destul de lungă și în afară de năvălirile Geților, am fost totuși singurul care am îndrăsnit să pornesc împotriva popoarelor de dincolo de Dunăre și am subjugat poporul Geților, cei mai răsboinici din câte au fost vreodată, nu atât prin puterea trupurilor, cât prin învățăturile lui Zalmoxis, cel mai de cinste dintre ei, că nu vor muri, ci socotind că-și schimbă locuința merg la moarte mult mai de grabă de cât ar merge într'o oarecare altă călătorie. Și eu n'am întrebuințat pentru aceasta de cât cinci ani".

Nimeni mai mult ca Iulian Apostatul nu ne dă un înțeles mai clar al nemuririi getice. Din fragmentul citat reese că moartea nu există și nu trebue a se teme de ea; sufletul își schimbă doar locuința, fiindcă el nu piere niciodată; moartea corpului este o scăpare pentru sufletul care își ia sborul; războinicia lor stă în această dorință de eliberare a sufletului, de aceea merg la moarte războinică fără teamă.

Din cele prezentate mai sus se poate înțelege ce puține și ce seci de amănunte sunt izvoarele literare antice cu privire la Zalmoxis și în general la religia Geto-Dacilor. In afară de ceea ce ne dă Herodot și Strabo, toți ceilalți scriitori amintiți nu fac decât să repete informațiile lor.

Această lipsă de știri antice mai bogate și mai precise va împiedeca o înfățișare completă a religiei Geto-Dacilor și o înfățișare lămurită și completă a lui Zalmoxis și va sili, de multe ori, să plutim în nesiguranță și să recurgem la ipoteză.

---

23. cf. ALLARD P. *Julien l'Apostat,* Paris, 1903.

24. in ed. Teubner I, 420.

Zalmoxis: sclav, rege și zeu[1].

O chestiune care se pune dela început și care poate contribui la lămurirea multora dintre nedumeririle în legătură cu Zalmoxis, este originea și înțelesul acestui nume. Acelaș lucru pentru Gebeleizis, care, cum vom vedea mai jos, este un alt zeu, deosebit de Zalmoxis.

Porphirius[2], cel dintâiu, încearcă să tălmăcească cuvântul. El afirmă că în limba thracă „zalmos" înseamnă „piele" și că Zalmoxis nu este de cât „purtător de piele", ceea ce îl face să creadă că personagiul „ar fi fost acoperit după naștere cu o piele de urs". Alături de această explicare, același autor arată că „alții – cine sunt aceștia nu spune – zic că numele lui Zalmoxis înseamnă om care călătorește".

Nici una, nici cealaltă din aceste explicații date de Porphirius nu sunt convingătoare, întru cât sunt simple afirmări. Este adevărat că pielea diferitelor animale a fost un obiect de ritual în multe culte străvechi. S'ar putea ca la origine animalul însăși să fi fost considerat un totem[3], pe care credincioșii îl sacrificau cu scopul de a se împărtăși din divinitatea lui. In general cultele de origine thracică sau măcar practicate în Balcani, au acest ritual: Orpheus, Asklepios, Telesforus, Dionysos, Mithras,

1. VASILE PÂRVAN făgăduise un studiu amănunțit despre Zalmoxis (*Getica*, p. 153), pe care, surprins de moartea sa prea timpurie, nu l-a mai scris.

2. PORPHIRIUS, op. cit. 13.

3. REINACH S., *Orpheus*, Paris, 1925, p. 25, 123, 137.

etc. S'ar putea astfel ca numele zeului să fie în legătură cu practica străveche a vreunui ritual în care întrebuințarea pielei de urs să fi fost un fapt obișnuit. Este important de reținut însă că Porphirius caută să explice forma transmisă de Herodot a numelui, deci Zalmoxis, nu aceea de Zamolxis pe care o găsim la Strabo.

Aceiași explicare o încearcă Tocilescu:[4] „Ζαλμοξις", numele zeului thrac, derivă din ζαλμο, care după Lagarde si Rösler ar fi sskr. *caraman,* piele, învelit cu piele. Fick[5] observă corect în contra acestei etimologii existența lui *l* în cuvântul thrac și faptul că thracicul și phrigicul *l* provine din *g* sau *gh,* iar nu din originalul *k;* el compară ζαλμο cu grecul χλαμό-ς, ce se raportă ca și χλα-νιδ și χλατνα la rădăcina *ghal,* a acoperi; iar a doua parte din Ζαλμο-ολξις o reduce la rădăcina europeană *valk* ἕλκω, care în limbile slavoletice are însemnarea de „a se îmbrăca"; compară lit. *vilk-ti,* a scoate, a târî, a se îmbrăca; *vilk-eti* a se îmbrăca cu haina; *uz-valkas* acoperământ vechi slavon; *go vlaka* f. idem. Ζαλμοξις este dat în loc de Ζαλμογολξις și înseamnă purtător de piele sau manta".

Pornind dela cele relatate de Porphirius, o interesantă explicație dă Rhode[6]: Dacă Bassareus înseamnă „îmbrăcat cu piele de vulpe", Zalmoxis (Ζάλμοξις=Ζαλμοξις) trebue să derive de la ζαλμο=δορα ἄρκτον și înseamnă „îmbrăcat într'o piele de urs"[7], după cum numele de Σαβασιος trebuie derivat din σαφάξεω=εὐαζεινδιατόν γενό αὐτον ναομον (θειασμόν)[8].

După etimologia lui Bessell[9] cuvântul Zalmoxis înseamnă „cel care locuește sub pământ": „In lingua vero zendica vox *zem* est sanscr. *gam,* graec.: a. v. *zem* sumptum est *zemar* i. e. *sub terra.* Sanscr. *kschi* est zend. *ksi* i e *habitare.* Atqui nihil obstat ex legibus ety-

4. TOCILESCU GR., *Dacia înainte de Romani,* Buc., p. 197.

5. cf. FICK, *Die ehemalige Spracheinheit der Indo-Germanen Europas,* Göttingen, 1873.

6. RHODE ERWIN, *Psyché,* Paris, Payot, 1928, p. 269, nota 1.

7. FICK, op. cit. p. 418; HELM, *Culturpfl.* II, ed., p. 474, cit. Rhode, op, cit.

8. SCHOL. Ar. Av. 874; LYS. 388, cit. ROHDE op. cit. p. 269 nota 1.

9. BESSEL G. *De rebus geticis,* Göttingai, 1854, p. 44.

mologicis sententiae, ex zermarksi effectum esse Zamolxi i. e. is., qui *sub terra habitat*. Que derivatio eo magis placet, quod Zamolxis vel Zalmoxis per plures annos sub terra habitasse dicitur, idque ἐν κατα γαίω οἰκήματι quae foret versio v. Ζαμολξις ad verbum facta". Astfel Bessell pornește dela rădăcina zendică *zem*, care ar fi un indicativ „sub pământ" și pe aceasta o leagă cu altă rădăcină zendică *ksi*, care ar însemna „a locui", ca să ajungă apoi a tălmăci că Zalmoxis ar însemna „locuitor sub pământ". Această etimologie n'ar fi cu putință de cât în cazul când cuvântul Zalmoxis și nu Zamolxis ar fi format din rădăcinile *zem* și *ksi* și nu din *zal* și *mox* cum este cazul. Atras de știrea lui Herodot, după care Zalmoxis ar fi petrecut câțiva ani sub pământ, Bessell caută o etimologie de circumstanță și astfel ajunge a traduce pe Zalmoxis prin „locuitor sub pământ" [10].

Asupra lui Gebeleizis etimologiile sunt și mai sumare. Numele este necunoscut scriitorilor antici, căci în afară de Herodot care îl comunică o singură dată, nici un alt scriitor nu-l mai amintește. Vom cerceta mai jos existența acestui nume față de Zalmoxis și vom vedea concluziile la care putem ajunge. O etimologie a cuvântului nu există. Tocilescu, fără nici o explicare, traduce cuvântul prin „cel care locuește sub pământ" [11], dar această traducere nu este de cât o adoptare de sens la cele arătate de Herodot. El mai dă și alte traduceri: „zeu al muntelui sau al munților" [12]; „dătător de repauz" [13]; „zeu al soarelui" [14]. Toate acestea nu sunt decât ipoteze foarte șubrede, întemeiate mai mult pe fantezie, de cât izvorîte dintr'o argumentare științifică. Astfel Gebeleizis rămâne încă o taină de nedeslegat pe cale etimologică [15]. Asupra identității dintre el și Zalmoxis vom reveni mai jos.

---

10. cf. 'Ρουσόπολος, Περι Ζαμολζιδος, 'Εν Γοττίγγη, 1852, § 10-11.

11. TOCILESCU GR. op. cit. p. 323.

12. cf. GUIGNAUT I. D., *Religions de l'Antiquité*, 1849, p. 1067; CRIMM, *Ueber Jordanes und die Geten*, p. 28.

13. CHARDON DE LA ROCHETTE, *Melanges*, p. 69.

14. RÖSLER, *Rum. Studien*, 1871, p. 60.

15. Intr'o conferință asupra lui „Zalmoxis, rege și zeu", ținută la Institutul de Istorie Universală din București în ziua de 23 Martie 1940, d. IOAN COMAN,

* * *

Intre știrile transmise de Herodot și de Strabo este și aceea că Zalmoxis a fost sclavul lui Pytagoras. Părintele istoriei deține știrea dela Grecii din cetățile Pontului și Helespontului, iar urmașul său o reproduce. Este aproape sigur că Strabo, care se informează și se documentează cu multă grije asupra celor pe care le afirmă, a cercetat știrea și a verificat-o la Hellanicos și la Poseidonios, căci numai astfel a putut s'o întregească cu amănuntele care lipsesc la Herodot.

Neoplatonicieii-pythagoreni, Porphirius și Iamblicus au făcut din Zalmoxis nu sclavul, ci discipolul filosofului din Crotona. În această calitate el își însoțise maestrul în toate peregrinările sale din Fenicia, Asiria, Arabia și Egipt, ajungând pe la 530–526 la Sybaris și de acolo la Crotona. Aici Pythagoras [16] întemeiază o școală celebră de filosofie [17], dar în urma unei mișcări revoluționare părăsi orașul și se refugie la Metapont, unde muri [18].

Am examinat mai sus cronologia în legătură cu afirmarea lui Herodot și revenim aici cu mai multe preciziuni. În lumina cunoștințelor pe care le avem despre Pythagoras și despre sistemul său de filosofie, este peste putință să admitem că Zalmoxis ar fi fost sclavul și discipolul său. În acest caz, dacă și-ar fi urmat maestrul numai în Egipt, de unde ar fi putut lua cunoștiințele meteorologice și astronomice ca să poată tălmăci voința zeilor, cum spune Strabo, s'ar fi reîntors în patrie către 530. Herodot, care afirmă cel dintâiu legătura dintre

---

asistent la Facultatea de Litere și Filosofie, sprijinindu-se pe P. Kretschmer, a susținut că Zalmoxis și Gebeleizis înseamnă același lucru: rege și stăpân. Conferențiarul, într'un studiu mai larg (*Zalmoxis*, în „Zalmoxis, revue des études religieuses, II, 1, 1939, p. 84), sprijinindu-se tot pe Kretschmer (Zum Balcan — Schythischen, 4 Skythen und Thraker, în „Glotta" XXIV Band, 1936 p. 45) pare să împărtășească ipoteza că cuvântul Ζάμολξις, din care a derivat Ζάλμοξις, vine de la frigianul ςέμελεν=om și din scythicul ζι=rege, ceea ce nu este pe nimic întemeiat, atâta vreme cât lipsesc din rădăcină formele intermediare, ζεμ=ζαμ=ζαλ=Ζαλ.

16. CICER. *Tusculam*, I, 16, 8; IV, 1, 2,

17. TEODORESCU G. DEM., *Istoria filosofiei antice*, Buc. 1893, p. 63

18. GLOTZ G., *Histoire grecque*, I, Paris, 1925, p. 549.

Zalmoxis și Pythagoras, ar fi aflat acest lucru mai precis la Olbia, către 454–450 [19], deci abia cu optzeci de ani mai târziu de această întoarcere. În acest răstimp nu este cu putință ca sclavul și discipolul lui Pythagoras să fi putut întemeia o religie și el însăși din om ce era să fi ajuns zeu. De altfel, cum am văzut mai sus, chiar Herodot nu acordă crezare informatorilor săi, ci înclină mai de grabă să creadă că „acest Zalmoxis trebuie să fi trăit cu mulți ani înainte de Pythagoras".

Iar dacă Zalmoxis, om fiind, ar fi fost adeptul filosofiei pythagoreice, urmele acestei școli filosofice s'ar recunoaște chiar în atât de puținul pe care îl știm despre cultul zeului getic. Doctrina lui Pythagoras are două dogme fundamentale: una asupra originei lumii; alta asupra sufletului. „Principiul și cauza producătoare a universului este divinitatea (ο θέος), putere a naturii, înobilată prin însușiri morale (bunătatea și adevărul). Acest θέος, cauză primordială sau primară (οὐσια, αρχη), nefăcut de cineva, ci de sineși născut (αὐταγενη) este inteligența supremă (νοῦς); nesupus pasiunilor umane, inaccesibil simțurilor noastre și nesupus coruperii, căci numai cu mintea îl putem concepe. El e unic, simplu și în același timp quadruplu, uniune (μονάδη) și pătrime (τετρακτυς), fiind că cuprinde următoarele patru părți: eterul, materia, timpul și destinul" [20]. Pythagoras vede „originea universului nu într'un principiu fizic, căci, după el, calitatea de materie n'are de cât o minimă importanță, ci într'un principiu formal, a ști că toate ființele, toate fenomenele naturii pot fi simbolizate în numere și că numerile fiind elementele tuturor lucrurilor, lumea nu este de cât armonie și aritmetică" [21].

A doua bază fundamentală a doctrinei lui Pythagoras este sufletul. Există un suflet universal, așezat în centrul sferei cerești, monadă perfectă, divinitatea (θέος); zeii se nasc din el, ca emanațiuni ale acestui suflet, născându-se unii pe alții. Oamenii sunt emanațiunile cele mai indivi-

---

19. IACOBY, art. *„Herodot"*, în *Paulys-Wissowa*, col. 255.
20. TEODORESCU G. DEM., op. cit. 67.
21. GLOTZ G., op. cit. p. 549.

duale ale acestui suflet și *se găsesc la capătul scării de devenire ale emanațiunii*. Ei au valoare numai ca suflet, *fiind că trupurile sunt numai forme trecătoare*, prin care trec sufletele după ce au ieșit din divinitate, spre a se reîntoarce de unde au purces, *adică în sufletul universal*. Astfel sufletul individual este un număr, izvorît din divinitate, care face drumuri de ducere și întoarcere, parcurgând niște cicluri infinite și dureroase, mai nainte de a ajunge la fericirea perfectă. Această trecere a sufletelor, veșnică emigrare, se numește „methempsihoză" (μετεμψύχωσις) sau „palingenesie".

Este adevărat că religia Geto-Dacilor cuprinde unele asemănări cu doctrina pythagoreică, ceea ce a făcut ca mulți dintre scriitorii clasici și moderni să vadă o legătură de fapte între ele. Originea acestei asemănări trebuie căutată însă în altă parte și depășește cu mult timpul în care ar fi avut loc influența școalei din Crotona în cultul lui Zalmoxis. Două ar putea fi căile prin care s'a realizat această asemănare: mai întâi un fond comun religios, străvechi, care aparține originei comune indo-europene a Grecilor și a Thracilor: apoi influențele unui cult thracic, destul de vechi, atât în Nord la Geți, cât și în Sud la Greci, care ar putea fi orphismul pe care îl vom examina mai jos.

Astfel credința în nemurirea sufletului și în emigrarea lui, care este fundamentală în doctrina pythagoreică și pe care o are într'o formă oarecare și cultul lui Zalmoxis, este un străvechi patrimoniu al tuturor popoarelor indo-europene. Tot așa credința în perpetuitatea vieții, din care a derivat ideea de nemurire a sufletului, conceput ca o substanță imaterială[22], se pierde în noaptea paleoliticului. „Faptele constatate cu privire la mormintele paleolitice dau de gândit că, în credințele de atunci, morții păstrau și după moarte o viață analogă cu a celor vii"[23]. Ideea sufletului călător și independent de trup este foarte veche[24],

---

22. TYLOR E., *La civilisation primitive*, Paris, 1920, I, p. 530; II, p. 258.
23. LUQUET G. H., *L'art et la religion des hommes fossilles*, Paris, Masson, 1926, p. 93.
24. GERNET-BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Paris, p. 143.

depășind vremea lui Pythagoras și a școalei sale din Cro=tona. O deosebire esențială este însă între nemurirea su=fletului și părăsirea trupului pe care o aveau Geto=Dacii și între transmigrarea methempsihozică din pithagoreism.

Incercarea pe care o face Rhode[25] și Pettazzoni[26] de a dovedi un „fel" de methempsihoză în acea *reîntoar=cere* a mortului despre care vorbește Pomponius Mela[27], nu este cu nimic susținută. De nicăeri nu se vede că ar fi vorba de o „reîntoarcere" la viața pământească și mai puțin una într'o formă methempsihozică, ci toate izvoarele, în frunte cu Herodot, afirmă că nu e nici măcar vorba de o „reîntoarcere", ci de o simplă *trecere* la nemurire, acolo unde se află împărăția lui Zalmoxis. Astfel, înțele=gând just pe Herodot, care nu lasă nici o îndoială asupra acestei idei (οὔτε ἄποθνήσκειν ἕωυτους νομιζουσι, ἰέναι τε τὸν ἀπολλύ μενον παρὰ ζάλμοξιν δαίμονα; socotesc că nu mor ci, dacă au răposat, merg la zeul lor Zalmoxis), nu poate fi vorba, cum spune Pattazzoni „că în eshatologia lui Zalmoxis, methempsihoza trebue să fi avut un rol însemnat"[28].

Apropierea între Pythagoras și Zalmoxis mai este posibilă prin orphismul thracic. Se recunosc, cum vom vedea mai jos, fără să fie esențiale, unele elemente de înrudire între Orpheus și Zalmoxis, dar aceste elemente aparțin fondului străvechi primitiv religios thraco=get, dintr'o vreme când influențele Sudului mediteranian nu copleșiseră pe Thraci. Orphismul a influențat și filosofia lui Pythagoras și astfel se pot recunoaște unele slabe în=rudiri între cultul lui Zalmoxis și filosofia pythagoreică. O asemenea înrudire ar fi interdicția consumului de carne[29], pe care o găsim deopotrivă în cultul lui Zal=moxis și în filosofia lui Pythagoras. Ceea ce le deosibeste este motivul acestei interdicții. Pentru pythagorenii par=tizani ai methempsihozei, interdicția izvora din teama de a nu găsi în animalul ucis pentru mâncare vreun strămoș,

25. RHODE E., op. cit. p. 287.
36. PATTAZZONI R., *I. Misteri,* Bologna, p. 61, 62, 173, 297 și 301; idem, *La religione della Grecia antica fino ad Alessandro,* Bologna, p. 151.
27. POM. MELA, 2, 2, 18.
28. ROHDE E., op. cit. p. 288.
29. STRABO, VII, 3, 5.

pornit în peregrinare pentru a se purifica[30], pe când pentru credincioșii lui Zalmoxis nu era decât o măsură care co= respundea cu viața lor simplă și austeră.

Din cele înfățișate mai sus, nici cronologia, nici ase= mănările de doctrină nu pot alcătui o mărturie, sigură și hotărâtoare, pentru susținerea știrii lui Herodot și Strabo, că Zalmoxis ar fi fost sclav și discipol al lui Pythagoras. Aceasta însă nu înlătură presupunerea că vreodată, desi= gur mult înainte, zeul geto=dac ar fi fost mai întâiu om pământean, în carne și oase, și apoi zeificat.

Inălțarea omului la rangul de zeu este un fapt re= petatat de=atâtea ori, din timpurile cele mai primitive, până în civilizația cea mai naintată. Desigur, ideea de zeu trebuie luată aici în sensul cel mai larg cu putință. A existat totdeauna un cult al strămoșilor, deci o recunoaștere a lor ca având o existență în afară de viață și înzestrați cu puteri supraomenești, ocrotitori ai vieții și intermediari între oameni și marii zei. Ado= rarea strămoșilor este unul dintre cele mai vechi culte din religia chineză și japoneză[31]. Romanii au păstrat cultul strămoșilor în acele spirite bune care se numiau *manes*[32], indentici cu *pitri* din mithologia indiană[33]. Cultul eroilor în mythologia greacă și romană nu este de cât zeificarea oamenilor pentru marile lor fapte, intrate în legendă și tradiție, exagerate și proslăvite. Orpheus a fost un thrac care a îndepărtat pe concetățenii săi de la anthopophagie și i=a învățat artele utile[34]. Epoca homerică este plină de eroi; Iliada și Odyseia, ca fapte eroice, sunt operile lor. In epoca creștină, sfinții nu sunt decât oameni divinizați, spre a fi intermediari între credincioși și Dum= nezeu. Pilde de asemenea divinizări, vechi sau nouă, păgâne sau creștine, sunt nenumărate.

Popoarele thrace aveau o specială înclinare catre zeificare și adorare a oamenilor zeificați. Mithologia greacă

---

30. CICER. De *Republica*, III, 11, 19.
31. CLEMEN C., *Les religion du monde*, Paris, Payot, 1930, p. 88.
32. GRENIER A., *Le genie romain dans la réligion*, Paris, 1925, p. 115, 456.
33. KRAPPE H. H., *Mythologie Universelle*, Paris, 1930, p. 156.
34. REINACH S. op. cit. p. 122; GERNET-BOULANGER, op. cit. p. 254-265; DECHARME P., *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, p. 615-620.

păstrează urmele unor zei veniţi din Thracia, cari acolo au fost eroi. Astfel Dionysos, Asklepios, Telesphorus şi chiar Apolon sunt originari din Thracia sau veniţi din spre Nord, peste Balcani. Au înflorit în Thracia multe culte, care au pătruns apoi în mythologia greacă, păstrând legende despre originea umana şi thracă a zeilor. Astfel sunt, în afară de Orpheus şi Dionysos, Thesos, Eroul Thrac, Lycurgos şi Brauro[35]. Din grupul acestora face parte şi Zalmoxis.

Când Herodot a înregistrat ştirea că Zalmoxis ar fi fost un get, care ajunsese în apropierea lui Pythagoras şi a primit învăţăturile sale, trebuie să fi existat la Grecii de lângă Pont şi Hellespont o veche şi răspândită tradiţie în acest sens. Afirmaţia istoricului care ne comunică ştirea şi care ştia cum să se informeze şi ce să reţină din tot ceea ce văzuse, auzise şi citise, nu este decât reproducerea acestei tradiţii. Astfel ne-a ajuns la cunoştiinţă vestea că Zalmoxis a fost om şi pentru meritele sale deosebite, pentru înţelepciunea şi puterea sa de convingere, conaţionalii săi l-au ridicat la rangul de zeu. Herodot când redactează ştirea nu-şi stăpâneşte o îndoială şi nu se sfieşte să-şi spună părerea răspicat. Despre învăţătura zeului şi locuinţa subterană, nici nu pune la îndoială, nici nu crede în întregime. „Cred – zice el – că Zalmoxis trebue să fi trăit cu mulţi ani înainte de Pythagoras“. Astfel Herodot afirmă hotărît că Zalmoxis a fost om şi despre aceasta nu se îndoeşte, fiindcă alminteri n'ar fi spus-o răspicat şi fără putinţă de îndoială: „cred că Zalmoxis trebuie *să fi trăit* cu mulţi ani nainte“. Verbul γίγνομαι înseamnează „a fi născut“, „a fi trăit“ şi nu poate avea alt înţeles care să schimbe cuprinsul ştirii. Ceea ce adaugă mai departe – „fie că va fi fost om, fie că va fi fost zeu pământean, să le fie de bine“ – nu schimbă credinţa sa că Zalmoxis „trebuie să fi trăit“, ci apare numai ca o ieşire dintr'o situaţie nelămurită, care nu prezintă prea mare interes pentru preocuparea sa şi cu care nu vrea să-şi bată capul.

Vasile Pârvan[36], în dorinţa de a înălţa pe Zalmoxis

---

35. PERDRIZET P. *Cultes et mythes du Pangée,* Paris, 1910 p. 22.
36. PÂRVAN, o. c. p. 157.

cât mai sus în ideea de divinitate, respinge ori ce afirmare despre originea umană a zeului geto-dac, ca și când aceasta ar scădea din frumusețea și noutatea religii strămoșilor noștri.

O știre care nu mai poate îngădui nicio îndoială în ceea ce privește această origine, este dată de Strabo [37] cu privire la Decaeneus. Geograful grec, cunoscând nu numai tradiția orală a vremii, dar chiar cele scrise de înaintașii săi, începând de la Herodot și sfârșind cu Poseidonios, găsește o perfectă asemănare între Decaeneus, care trăește aproape de vremea sa, și Zalmoxis. „Obiceiul acesta (ca cineva să fie zeificat) – spune Strabo [38] – a dăinuit până în vremea noastră, fiindcă de la Zalmoxis s'a găsit totdeauna cineva care să fie sfetnic al regelui și apoi Geții să-l socotească drept zeu", Marele preot al lui Burebista, care călătorise prin Egipt și învățase acolo cum să prevestească vremea și să explice voința zeilor, a sfârșit ca și Zalmoxis prin a fi zeu. "De la o vreme – continuă Strabo [39] – Geții îl considerară zeu, ca și pe Zalmoxis, cum am văzut mai nainte". Invățăturile lui Decaeneus pentru interzicerea consumului de carne și a înfrânării abuzului de vin, care a dus la distrugerea viilor, sunt primite și respectate cu sfințenie de popor. Retragerea lui pe munte, în peșteră, viața aspră pe care a dus-o acolo si lipsa de contact cu poporul au alcătuit atâtea motive ca în mintea Geților să se închege ideea că preotul a devenit zeu. Acesta era, după afirmarea lui Strabo, un obicei .curent la Geți, ca și la celelalte popoare thrace [40].

Intre știrile despre zeul geto-dac, Platon aduce o idee nouă: Zalmoxis ca rege. Este adevărat că această știre apare lipsită de ori de precisie, o simplă afirmare într'o

37. Informațiile lui Strabo asupra epocii lui Burebista sunt de amănunt și de precisie, fiind că el putuse să se informeze direct de la Geții pe care îi întâlnise în călătoriile sale, precum și de la militarii și negustorii romani cari cunoșteau stările de lucruri din Thracia și Dacia.

38. STRABO, VII, 3, 5.

39. STRABO, VII, 14, 10.

40. Informația lui DIO CHRYSOSTOMOS, la JORDANES, Get. XI, 73 pare să ducă la ideea că și Comosius, mare preot și rege, ar fi sfârșit prin zeificare.

frază care se referă la altă idee: „și zicea acel thrac că Zalmoxis, ...regele nostru...“ Informația ne vorbește despre meșteșugul de medic al zeului și mai ales despre o me-todă proprie în vindecarea bolilor. Medicul thrac pe care îl cunoscuse Socrates și de la care deține afirmația că Zalmoxis era chiar regele Geților, nu făcea decât să re-pete o veche tradiție orală, răspândită mai ales între medici. Ideea „regele nostru“ exprimată de medicul thrac la prezent, nu trebue considerată ca atare, ducând astfel la presupunerea că Zalmoxis trăia încă pe vremea lui Socrates. Această idee are aici echivalentul unui fapt perpetuu, ca aceia de „zeul nostru“ pe care o presu-pune imediat.

Existența unui Zalmoxis ca rege dobândește la Strabo preciziunea istorică. In adevăr, cum am văzut mai sus, despre Zalmoxis se spunea pe vremea geografului și poate se păstra în operile înaintașilor săi, că „în cele din urmă a înduplecat pe rege *să-l ia tovarăș la domnie*[41]. Iar mai departe, ca o completare a ideei, ca o motivare a acestei idei și ca o justificare a acestei hotărâri, Strabo dă mai multe amănunte: „Pentru a se face ascultat de Geți, Burebista *își ia ca ajutor pe Decaeneus,* un fel de magician care călătorise mult în Egipt și care în-vățase acolo cunoașterea semnelor ca să tălmăcească vo-ințele zeilor“[42].

Lipsa acestei informații la Herodot, care pare să fi cunoscut toate legendele orale despre Zalmoxis și cu mult mai înainte de cât Platon, este indiciul unei puter-nice îndoeli despre Zalmoxis ca rege. Rămâne totuși un adevăr, după știrea lui Herodot, că Zalmoxis chiema la el pe fruntașii poporului, pe care îi ospăta și-i învăța să creadă în nemurire. Aceștia îl ascultau supuși și urmau sfaturile lui, ceea ce într'un sens oarecare însemna că primiau autoritatea lui spirituală, echivalentă poate cu aceia a regelui. Numai în acest sens poate fi considerat chiar rege. Faptul deci nu este cu totul imposibil, dacă personagiul get a fost mai întâiu om și apoi zeu. Om

41. STRABO, VII, 3, 5.
42. STRABO, VII, 3, 11.

fiind, autoritatea sa ca mare preot și profet putea să-l indice ca sfetnic al regelui și astfel, într'o măsură oare-care, participant la domnie. O domnie însă efectivă, care presupune acțiune și sbucium, n'ar fi fost cu putință pentru simplu motiv că viața religioasă a marelui preot implică retragere de lume și ascetism.

Dacă poate fi astfel înțeleasă legătura dintre Zalmoxis, ca mare preot și zeu, și rege, ca și aceea de mai târziu dintre Decaeneus și Burebista, se poate vorbi despre o theocrație getică[43]. Pârvan se ridică împotriva acestei idei[44], pe care o consideră „o poveste diletantică" și pe care nu voește s'o examineze mai atent. Dar din moment ce se admite, cum o face, o mare preoție la Geți și un mare preot în rolul de sfetnic al regelui, nu numai întru cele spirituale, dar chiar întru cele omenești, atingătoare direct cu domnia și cu stăpânirea poporului, nimic nu se împotrivește a admite o theocrație getică, în sensul larg al acestui cuvânt.

Strabo, care pare a se întemeia pe o tradiție orală din vremea sa sau reprodusă de scriitorii de după Herodot, spune că Zalmoxis „a stăruit pe lângă rege să-l ia tovarăș la domnie, ca unul care putea să tălmăcească voința zeilor". Această asociere la domnie n'are un caracter fictiv și nominal, ci este reală și efectivă, fiind că – spune Strabo – de când se aflase în popor că poruncile regelui sunt dictate de zei prin intermediul lui Zalmoxis, poporul devenise mai supus față de aceste porunci. Astfel regele și miniștrii săi suiau deseori în peștera unde trăia Zalmoxis, ca să-i ceară sfatul în treburile domniei. Același lucru se petrece și cu Decaeneus, zeificat el însuși cum am văzut mai sus. Cunoaștem chiar o poruncă dată de rege din îndemnul acestuia, aceea cu privire la stârpirea viilor, care a fost executată de Geți, și care intră în domeniul efectiv și omenesc al domniei.

Nu sunt toate acestea mărturii ale unei theocrații getice? Autoritatea regelui în treburile publice izvora din

43. ROESLER, *Romän. Studien*, 1871, p. 61; TOMASCHEK, *Die alten Thraker*, Wien, 1894, I, p. 103.

44. PARVAN, o. c. p. 159.

puterea divină, care se manifesta prin marele preot și se exercita invocând esența sa divină. Dacă știrea lui Strabo despre Zalmoxis, asociat la domnie, ar putea avea o umbră de îndoială, fiind sprijinită numai pe vreo tradiție orală, sau pe un izvor nemărturisit, aceea cu privire la Decaeneus are o perfectă valoare istorică, fiind că se referă la timpul în care trăește autorul. Astfel rolul marelui preot al lui Burebista este într'o oarecare măsură la fel cu al lui Moise și Mohamed, conducători de popor inspirați de divinitate, deși Decaeneus nu conduce efectiv, ci doar inspiră pe rege, tălmăcind voința zeilor. Ideea unei theocrații getice rămâne deci un fapt cert, dacă admitem că marii preoți au avut rolul de asociați la domnie și de sfetnici ai regilor, așa cum spun izvoarele.

* * *

Despre Zalmoxis ca zeu rămâne puțin de adăugat.

Incepând cu Herodot, ideea de zeu este strâns legată de numele lui Zalmoxis. De câte ori pomenește acest nume, de atâtea ori ideea care-l îmbracă este aceea de divinitate. Astfel „cei răposați merg la zeul Zalmoxis"; tot către el și în această calitate trimit la fiecare patru ani câte un sol, care dacă moare pe sulițe confirmă „că zeul le este binevoitor"; și, în fine, când trag cu săgețile spre cer pe vremi de furtună, „ei cred că nu există alt zeu afară de al lor". Dar nu numai atât, ci întreaga știre despre Zalmoxis îl privește ca zeu, chiar dacă mai nainte fusese om, sclav și discipol al lui Pythagoras. In momentul în care istoricul ia cunoștiință de numele său, Zalmoxis era zeu; așa îl adorau Geții și așa primesc învățăturile sale. Celelalte știri despre orginea umană a lui Zalmoxis nu interesează din acest punct de vedere, fiind că credincioșii săi îl concepeau ca zeu și acest lucru este principal pentru înțelegerea justă a personagiului. Toate celelalte discuțiuni, puse în mișcare de Greci, sunt în afară de cultul zeului, pe care Geții îl păstrează nealterat.

In știrea transmisă de Platon, ideea centrală, singura care definește pe Zalmoxis în concepția getică, este aceea de zeu. Medicul thrac spune lui Socrates: „Zalmoxis, regele nostru, zeu fiind..." (Θεὸς ὢν) Această idee se păs-

trează în tot dialogul cu privire la metoda medicală de care vorbește thracul și prin nimic nu este înlăturată sau întunecată. Nu interesează ce credeau Grecii de un Zalmoxis ca zeu, ci care era credința Geților despre el, credință care niciodată n'a ieșit din concepția ca zeu și din cultul ca atare al lui Zalmoxis.

Chiar Strabo, care nu este un religios și care caută să explice evhemeristic originea lui Zalmoxis, nu poate să conteste că acesta trăia în concepțiile religioase ale Geților ca zeu. In știrile lui deosebim două concepții diferite despre Zalmoxis: una a Grecilor, care analizează și cercetează originea umană a lui Zalmoxis și care văd în acest personagiu mythologic un om înălțat la rangul de zeu prin procedee omenești, și alta a Geților, pe care nu-i interesează această origine umană a lui Zalmoxis și cari cred în el ca zeu. Un lucru însă rămâne perfect valabil în amândouă concepțiile: ideea de zeu a lui Zalmoxis. Strabo, după ce prezintă viața personagiului, spune: „cu timpul a fost considerat el însăși zeu". Această considerație i-a dat-o Geții, și aceasta interesează, fiind că pentru Greci, și în special pentru Strabo, Zalmoxis a fost un om, ridicat însă în credințele Geților la concepția de zeu.

Pentru cercetătorul obiectiv nu interesează deci ce credeau contimporanii streini, fie ei Greci din Cetățile Pontului și Hellespontului, fie filosofi ca Platon sau geografi ca Strabo; ei puteau avea ori ce păreri despre acest zeu nordic, care dăduse un înțeles și un cuprins nou ideei de nemurire. Ceea ce trebuie să intereseze pe acest cercetător este ce credeau Geții însăși despre zeul lor. Ori acest lucru reese luminos la toți scriitorii antici, de la Herodot la Iulian Apostatul. De nicăeri nu se ivește vreo îndoială, care să știrbească aureola de zeu getic a lui Zalmoxis, către care credincioșii săi își îndreptau nădejdiile lor supreme, cele de dincolo de viața trudnică a pământului.

Zalmoxis, Gebeleizis și alte divinități.

A fost Zalmoxis unicul zeu al Geto-Dacilor?

Intrebarea aceasta deschide una dintre cele mai controversate probleme din religia Geto-Dacilor. Chestiunea dacă strămoșii noștri au fost politheiști sau monotheiști a dat naștere la un șir lung de discuțiuni. Părerile au rămas însă împărțite și, se pare, un acord nu este cu putință. Ceea ce prilejuește această neînțelegere este lipsa unor știri precise și mai complete în isvoarele antice.

Vom încerca să desprindem din textele cu privire la religia Geto-Dacilor înțelesul cel mai just, care poate răspunde la întrebarea din fruntea acestui capitol.

* * *

In textul lui Herodot [1], alături de Zalmoxis, apare și un alt nume, *Gebeleizis:* „socotesc că nu mor, ci cred că cei răposați merg la zeul lor Zalmoxis; unii dintre ei îl socotesc pe acest drept Gebeleiziz": Οἱ δέ αὐτῶν τόν αὐτον τοῦτον νομίζουσι Γεβελέϊζιν. Despre acest Gebeleizis nu mai raportează nici unul din izvoarele vechi. Explicarea acestei tăceri nu poate fi găsită de cât în faptul că urmașii lui Herodot n'au dat nicio importanță acestui nume și nu s'au preocupat să explice legătura dintre el și Zalmoxis.

Cercetătorii moderni au reținut numele și au încercat să-i dea o explicare. Astfel Bessell [2] are două păreri total

1. HERODOT, IV, 94.
2. BESSELL G. *De rebus geticis,* Göttingenm 1854, p. 45: „itaque fieri poterat, ut Zalmoxis epitheton tantum esset dii Gebeleizis".

deosebite una de alta: mai întâi crede că Gebeleizis nu este de cât un „epitheton" dat lui Zalmoxis: apoi că ar fi vorba de doi zei, dintre care unul reprezintă ideia binelui și altul pe aceea a răului. Nici una din cele două păreri nu se întemeiază pe nimic, ci rămân simple afirmări. Existența unui dualism mazdean, de străveche origine ariană [3], care ar fi putut să aibă afinități în Dacia, nu este însă cu nimic dovedită pentru vremea care scrie Herodot. „Gross [4] admite că Zalmoxis, zeu al războiului, nu este de cât forma mai tânără și mai reînoită a lui Gebeleizis, zeu al soarelui, care făcu loc celui dintâi, precum Chronos face loc lui Saturnos și acesta lui Zeus; sau că Zalmoxis este o hipostază a lui Gebeleizis," [5]. Nici cele două ipoteze ale lui Gooss nu se sprijină pe nici o dovadă și pe nici un argument, iar numai paralelismul cu religia greacă nu spune nimic. In ceea ce privește a doua ipoteză, deși interesantă, nu este totuși susținută de textul lui Herodot.

Intr'un studiu interesant, dar fundamental greșit, fiindcă presupune că Thracii și Geto-Dacii au avut aceleași forme de viață, Kazarow [6] spune că Gebeleizis nu este de cât un ἐπίκλησις al lui Zalmoxis, ceea ce este cam același lucru cu „epithetonul" lui Bessell. Dar nici acest ἐπίκλησις nu este un nimic justificat, fiindcă textul lui Herodot are multă precizie în această privință și respinge ideea unui epitet.

O părere deosebită are Tocilescu [7], care crede că ambele nume nu sunt de cât două forme, una mistică, Gebeleiziz, și alta ordinară, Zalmoxis, ale aceluiași înțeles. Greșește însă prin neînțelegerea cadrului de independență față de Thraci, când crede că aceste două forme sunt ale zeului chtonic și orgiastic Sabazius, una din divinitățile de

---

3. DARMESTETER, *Les cosmogonies arvennes,* în „Rev. de Phil". din Mai 1881, p. 171.

4. GROSS, *Skizzen zur Vorrömischen Kultusgeschicte des Mittler-Donaugegenden* în „Archivdes Vereines für Siebenbürghische Landeskunde", N. F. XIV, p. 24.

5. TOCILESCU GR., *Dacia înainte de Romani,* Buc. p. 323–324.

6. KAZAROW, *Zalmoxis* în „Klio" 1912, p. 356: „Man könnte vielleicht den Gebeleizis nur als ἐπίκλησις des Zalmoxis abfassen und annehmen".

7. TOCILESCU GR., *Dacia înainte de Romani,* Buc., p. 324.

mâna întâia ale Thracilor. Vom vedea mai jos ce adâncă deosebire este între cultul lui Sabazius-Dionysos și al lui Zalmoxis, ca să poată fi posibilă vreo identitate între acești zei.

Xenopol, interpretând știrile lui Herodot într'un mod personal, crede că Zalmoxis nu este de cât preotul zeificat al lui Gebeleizis, pe care l-a înlocuit în stăpânirea cerului, că sub ambele nume se adoră soarele [8] și că religia Geților „s'a schimbat prin învățăturile lui Zalmoxis într'o religie reflexivă, care poartă în sine caracterul dualistic al învățăturii lui Ormuzd și Ahriman a rasei iranice, de care Geto-Dacii se apropie mult" [9]. Afirmarea acestui dualism religios getic, cum am văzut mai sus, nu are nici un sprijin documentar, ci pornește de la teoriile fanteziste ale lui Bessell și Roesler, care nu pot rămâne în picioare față de știrile cele nouă pe care ni le pune la îndemână arheologia, pentru întreaga istorie a Daciei și a Geto-Dacilor [10].

Vasile Pârvan, în unele privinți de acord cu Seure [11], crede că Gebeleizis și Zalmoxis „sunt simple atribute explicative ale puterii ori înfățișerii divinității" [12]; că Γεβελέϊζις ca nume dat aceleiași divinități, confirmă perfect calitatea de simplu atribut divin și al numelui de Zalmoxis" [13]; că „Γεβελέϊζις nici nu a fost absolut corespunzător lui Zalmoxis, ci era particular unui sau unor anume neamuri getice din dreapta Dunării, direct înrâurite de conceptele dionysiace din Sud" [14]; „că aici e vorba de două concepte diferite, privind poate chiar doi zei diferiți" [15]; și că în fine „toate concluziile pe care le trage Kazarow [16] și Seure [17] cu pri-

8. XENOPOL A., *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, Buc. 1914, p. 8.
9. XENOPOL A., op. cit. vol. I, p, 87.
10. PÂRVAN, op. cit. p. 156.
11. SEURE, *Les images de Zeus Keraunos* in „Rev. des études grecs", XXVI, 190, 3, p. 258 sq.
12. PÂRVAN, op. cit. p. 157.
13. PÂRVAN, op. cit. p. 157.
14. PÂRVAN, op. cit. p. 157.
15. PÂRVAN, op. cit. p. 158.
16. KAZAROW, op. cit. p. 355 sq.
17. SEURE, op. cit. p. 253—261.

vire la o identitate Γεβελέϊζις=Ζιβελεϊζις=Ζβελσοῦρδος=Ζιβελεσοῦυδος și Ζαλμοξις, ca epitete ale unuia și aceluiași zeu atât de caracter uranian, cât și dionysiac, trebuiesc fundamental revizuite“ [18].

Să ne oprim mai mult asupra ipotezelor lui Pârvan.

Un Gebeleizis, *atribut divin al lui Zalmoxis,* nu reese de nicăeri. Care este acest atribut? La ce funcțiune se referă? Numai atunci ar fi posibilă părerea când s'ar cunoaște perfect etimologia celor două cuvinte și s'ar putea deduce sensul lor, ca să găsim în acest sens atributul despre care este vorba. Atâta vreme însă cât nu se știe precis înțelesul celor două onomastice, nu este cu putință această ipoteză.

Fără îndoială că Zalmoxis nu este corespunzător lui Gebeleizis, dar nu reese de nicăeri că acest nume aparținea unor neamuri gotice din dreapta Dunării și, mai mult, „direct înrâurite de conceptele religioase din Sud“. Textul spune precis οί δέ αὐτῶν τόν αὐτον unii dintre dânșii, deci nu din afara lor și mai puțin de peste Dunăre, ci o parte dintre Geți, dintre cei de care vorbește istoricul, ceea ce pare să fie un onomastic local. Cât privește ideea unor influențe dionysiace, exercitate asupra mithului Gebeleizis, nu este cu nimic îndreptățită, ci apare numai ca o ipoteză fantezistă.

Am discutat mai sus ideea „epitetelor“ și a „epiklișelor“ la care s'au oprit Bessell, Kazarow și Seure, astfel că Pârvan are dreptate când respinge această ipoteză prea fantezistă, mai ales când se încearcă a se da lui Zalmoxis, prin „epitetul“ Gebeleizis, în acelaș timp un caracter uranian și chtonic. Textul lui Herodot în care se află încadrat onomasticul Gebeleizis este așa de strâns și de precis în cât este de mirare cum a putut să izvorască atâta fatezie din câteva cuvinte.

Rămâne o singură ipoteză, care pare cea mai verosimilă, aceea că „este vorba de două concepte diferite, privind poate chiar doi zei diferiți“, asupra căreia vom insista. Textul lui Herodot este clar οί δὲ αὐτῶν τόν αὖτον νομίζοοςι Γεβελέϊζιν ceea ce înseamnă că „unii dintre dânșii,

18. PÂRVAN, op. cit. p. 158.

(adică dintre Geții de care vorbește), îl socotesc pe acesta drept Gebeleizis". Două idei se desprind din acest text: că este vorba de *unii dintre ei,* deci aparținând aceluiași neam și având aceiași viață și aceleași credințe religioase; și că aceștia *îl consideră, îl socotesc, îl iau pe Zalmoxis drept* Gebeleizis. Pentru ca să exprime ideea de „a fi considerat drept cutare", de „a fi luat drept cutare", Herodot întrebuințează verbul νομίζω, care are exact înțelesul acesta. Dacă ar fi vrut să afirme ideea că „unii dintre ei îl numesc pe acesta Gebeleizis", ca să fie vorba de o identitate de persoane, ar fi întrebuințat verbul ὀνομαζω, care exprimă această idee. Folosirea însă a verbului νομίζω, cu înțelesul „de a fi luat drept cutare", ne îndeamnă să vedem în Gebeleizis un alt zeu, pe care unii dintre Geți îl iau drept Zalmoxis, deci îl confundă cu Zalmoxis. Această confuzie o fac numai „unii dintre ei" și nu toți, ceea ce presupune că ceilalți cari nu fac această confuzie, deosibesc pe Zalmoxis de Gebeleizis.

Această interpretare a textului lui Herodot, care se pare a fi cea mai judicioasă, ne duce la următoarele concluzii:

1. că este vorba de doi zei, unul numit Zalmoxis, altul Gebeleizis, cari pentru unii dintre Geți, unul trece drept celalt;

2. că amândoi zeii sunt de același caracter, căci altfel nu s'ar fi putut ca unul să fie luat drept celălalt;

3. că ideea exprimată prin cuvintele „unii dintre dânșii" nu se referă la alt neam getic, asezat dincolo de Dunăre, cum afirmă fără nici un temeiu Pârvan, ci unii dintre Geți, o parte a lor.

În chipul acesta apare lămurit chiar în textul lui Herodot că este vorba de doi zei, nu numai de unul cum ar părea după o cercetare sumară și grăbită. Continuând însă interpretarea știrii lui Herodot vom vedea că se vorbește încă de un zeu. Să examinăm textul: οὗτοι οἱ αὐτοὶ Θρίκες καί προς βροντήν τε καί ἀστραπην τοξενοντες ἄνω πρὸστὸν οὐρανόν απειλεουσι τῷ Θεῳ, αὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντεν εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον „tot acești Thraci când tună și fulgeră aruncă cu săgețile spre cer și amenință pe zeu, socotind că nu mai este alt zeu afară de al lor".

Această știre a fost tălmăcită în diferite feluri, dar nu ne vom opri de cât asupra interpretărilor date de Rohde și Pârvan, ca fiind cele mai deosebite. Se pare însă că interpretarea lui Rohde se sprijină pe a lui Kazarow[19], iar a lui Pârvan, cum afirmă singur, pe-a lui Roesler[20].

Rohde spune cu privire la acest text: „Dacă trebuie să înțelegem sub zeul pe care Geții îl amenință în timp de furtună pe zeul *lor* (Zalmoxis), cum se înțelege de obicei, rațiunea amenințării făcută față de acest zeu – știindu-se că pe el îl consideră singurul adevărat – va fi, desigur, ciudată și absurdă. Dar τῷ θεῷ arată mai mult cerul unde bubuie furtuna, potrivit uzului limbei grecești, cu stângăcie aplicată aici Geților. Acest zeu tunător nu este de loc Zalmoxis (fiind că Zalmoxis nu este numai, cum se crede de obicei, un *zeu al cerului)*; Geții nu au ca zeu decât pe Zalmoxis; cel care tună nu este pentru ei un zeu adevărat (cel mult un spirit rău sau un magician); pentru a-i arăta că nu se tem de el, îl atacă cu săgețile, sperând, de sigur, ca să împrăștie furtuna“[21].

Ar fi vorba, după Rohde, de un *spirit rău*, de un *magician*, care turbură cerul lui Zalmoxis și pe care Geții, solidari cu zeul lor, îl atacă cu săgețile. Textul lui Herodot este însă precis și nu lasă îndoială asupra identității ca putere zeiască între Zalmoxis și adversarul său. Pentru amândoi autorul întrebuințează aceiași vorbă, ceea ce înseamnă „zeu“ în cel mai bogat înțeles al cuvântului, deci între ei nu face nici o deosebire, ci îi consideră pe picior de egalitate. Construcția frazei lui Herodot sugerează cu prisosință această egalitate, ca să fie nevoie încă de discuții. In nici un caz τῷ θεῷ nu înseamnă *cerul*, fiindcă această noțiune este redată chiar în aceiași frază prin οὐρανὸς, care, dacă ar fi fost cazul, ar fi fost întrebuințat în accepția de locuință zeiască. Aici Θεός înseamnă numai zeu, zeitate, Dumnezeu. Astfel textul lui Herodot vorbește de un zeu, nu de un spirit, care frământă cerul cu furtuni năpraznice și care turbură liniștea lui Zalmoxis.

19. KAZAROW, op. cit. p. 359 sq.
20. ROESLER, *Römische Studien*, Leipzig, 1871, p. 61.
21. ROHDE, op. cit. p. 286, nota 2.

Pe acesta îl amenință Geții cu săgețile, iar amenințările lor sunt teribile.

Pârvan dă un înțeles și mai depărtat textului pe care îl examinăm. El spune: „turburarea firii e adusă de demonii cei răi ai furtunelor, norilor, grindinei: de aceea Getul ajută zeului suprem la liniștirea lumii, trăgând el însăși cu arcul în norii care ascund și întunecă fața zeului din cer“ [22]. Iar mai departe: „că nu pentru a amenința pe Zalmoxis, ci pentru a se solidariza cu el, trimițând alături de trăsnetele lui săgețile lor“ trag cu arcele. Și Pârvan, motivând oarecum această amenințare, crede că „e posibil ca în ἀπειλεῦσι să avem numai un termen impropriu, poate chiar o coruptelă“ [23].

Getii amenințau, iar amenințarea lor, însoțită de săgeți, este dintre cele mai teribile. Cuvântul ἀπειλέω-ῶ trebuie luat în înțelesul de „a amenința cu strășnicie“, „a face amenințări foarte grave“. Dar această amenințare nu se îndreaptă către Zalmoxis, pe care îl venerează, ci era pornită în sprijinul său, iar nici de cum pentru „liniștea lumii“; pentru apărarea sa trăgeau Geții cu săgețile către cerul frământat de furtuni, unde zeul lor se lupta să-și apere stăpânirea. Furtunile acestea aveau în mintea Geților proporțiile unor puteri zeești, dușmane lui Zalmoxis, nu numai a unui spirit mărunt, încărcat de răutate, dar neputincios, ci a unui zeu strein, puternic și deopotrivă cu zeul lor.

Astfel din textul prea laconic al lui Herodot trebuie înțeles că este vorba de un zeu, strein și dușman, care necăjește și amenință cu detronarea pe Zalmoxis. Iar când acesta se apără cu tunetele și fulgerile sale, Geții se simt îndatorați să ia parte la apărarea zeului lor, trăgând cu săgețile spre cer. Motivul solidarizării lor cu zeul reese cu prisosință din text: „pentrucă ei cred că nu mai există alt zeu afară de-al lor“. Această idee trebuie înțeleasă astfel: pentrucă ei nu admit să mai existe și alt zeu alături de Zalmoxis. Dar acest zeu *există* și turbură cerul, căutând să dispute cu Zalmoxis domnia supremă a lui. Numele

---

22. PÂRVAN, op. cit. p. 151—153 și 458.
23. PÂRVAN, op. cit. p. 153, nota 1.

acestui zeu nu-l cunoşteau sau nu-l mărturiseau Geţii, fiindcă ei de regulă nu dedeau nume zeităţilor lor sau nu le pronunţau. Existenţa unui alt zeu în afară de Zalmoxis şi Gebeleizis apare astfel cu prisosinţă; ea este confirmată de textul lui Herodot, care nu îngăduie nicio îndoială. Bun sau rău, *acest zeu există* şi de el se teme nu numai Zalmoxis, cel turburat în stăpânirea cerului, dar chiar Geţii şi de aceea se ridică împotriva lui. Acest zeu vine de undeva, de pe pământ, de sub pământ, din apă, din altă parte a lumii, este deci strein de cerul getic, dar vine cu gând de luptă, spre a scoate din domnia cerului pe Zalmoxis. De aceea Geţii îşi apără cerul şi pe zeul lor.

Aşa dar concluziile care se desprind din textul examinat sunt următoarele:

1. că este vorba de un zeu, nu de un spirit şi mai puţin de un magician;

2. că acest zeu este considerat deopotrivă cu Zalmoxis şi vine să dispute acestui domnia cerului;

3. că Geţii îl ameninţă şi-l atacă cu săgeţile spre a sprijini pe Zalmoxis, fiindcă ei cred că nu trebuie să existe alt zeu afară de-al lor;

4. că prin negarea existenţei lui în cerul getic se afirmă mai mult această existenţă.

* * *

Materialul arheologic aflat în Dacia poate contribui şi el la răspunsul întrebării care deschide acest capitol. Mai ales inventarul mormintelor va pune în lumină credinţe, rituri şi superstiţii geto-dace care alcătuesc fondul religios al strămoşilor noştri şi ne va ajuta să închegăm o înţelegere generală asupra religiei lor. Nu vom afla însă nimic cu privire la alte zeităţi adorate în Dacia, fiindcă Geto-Dacii, ca toţi indo-europenii primitivi, nu dedeau „chip cioplit“ zeilor lor. Se pare că o interdicţie sacerdotală nu îngăduia reprezentarea materială a zeilor [24], aşa cum se făcea în Sudul helleno-mediteranian. Uneori această interdicţie nu îngăduia nici măcar să se dea un nume zeilor.

---

24. DECHELETTE J., *Manuel d'archeologie préistorique*, II, Paris 1910, p. 409-410.

Abia în epoca de stăpânire romană apar în Dacia inscripţii cu caracter religios. Toate aceste inscripţii aparţin însă populaţiilor aduse de Romani, dar şi băştinaşii romanizaţi a adoptat obiceiul de a ridica altare şi a săpa inscripţii zeilor. S'ar putea ca sub chipul şi sub numele diferitelor zeităţi adorate în Dacia, băştinaşii să fi ascuns pe zeii lor. Astfel se poate, cum spune Pârvan, ca „Hercules să fie doar un simplu atribut al zeului unic dacic" [25]. Incercarea de a descoperi în aceste forme romane transmise de inscripţii şi altare, divinităţile euchorice ale Daciei, este însă dificilă şi riscantă, fiind că, în general, laconismul firesc al acestor inscripţii îngădue foarte puţin a se vedea dincolo de ele.

Astfel sub zeii cu caracter general şi multilateral ca **Liber** [26], **Liber Pater, Diana** [27], **Puer Bonus** [28], **Terra Mater,** precum şi acei cari aparţin unor anumite regiuni, cum ar fi de pildă **Cavalerii Danubieni** [29], **Eroul Thrac** şi **Zeul Calaret,** intraţi în mithologia Daciei romane, s'ar putea ascunde unele zeităţi băştinaşe, care au îmbrăcat aceste forme fie din trebuinţa disimulării, fie dintr'un proces sincretistic. De asemeni sub numele de „deus" şi „dea" se pot ascunde divinităţi băştinaşe [30]. O observaţie atentă a atributelor şi a epitetelor pe care le poartă zeii, precum şi o explicaţie amănunţită a lor, pot duce la aflarea unor indicii pentru determinarea zeităţilor locale. Naţionalitatea dedicanţilor, deşi nu totdeauna, poate fi încă un indiciu în această privinţă.

---

25. PÂRVAN, op. cit. p. 146.

26. DOMASZEWSCHI, *Die Religion d. Röm. Herres,* p. 54.

27. PÂRVAN, *Contr. epigr. la ist. creştinismului daco-roman,* Buc., 1911, p. 121—123.

28. cf. DICULESCU C., *Elemente greceşti în limba română,* Cluj 1926, p. 9: Acest Puer Bonus a avut un cult foarte puternic în Dacia romană. I se spune Puer Bonus Phosphoros şi numai în Alba Iulia s'au găsit 9 inscripţii dedicate acestui zeu (C. I. L., III, 1130—1138), iar prefectul Legiunei V Maced. îi ridică un templu între 253—260.

29. cf. TUDOR D., *I cavalieri danubiani,* in „Ephemeris Dacoromana VII, p. 189—356.

30. DAICOVICIU C., *Contribuţiuni la sincretismul religios în Sarmizegethuza* în „Anuarul Instit. de Studii Clasice", I, Cluj, 1928—1930, p. 81 nota 4; vezi şi STÄHELIN, *Die Schweiz in Römischezeit,* p. 459.

S'a putut crede în existența unui „deus Sarmandus"[31], ca o divinitate băștinașe a Daciei[32]. Asupra acestui nume[33] au fost cândva discuții foarte interesante[34]. Se vedeau în particula *Sar* din Sarmandus resonanțe cu prima silabă din Sarmisegethuza și din Zalmoxis, iar în partea finală *mandus* înrudiri cu Mendis, numele Arthemisei thrace[35]. Mommsen, care a publicat inscripția, crede însă că este vorba de o eroare a lapicidului și propune lectura *Sarapidi,* în loc de Sarmando.

O altă zeitate considerată ca băștinașe în Dacia[36] este *Sule* sau *Sulevis*[37], care „se compară cu thracicul *Sola*[38], bessicul Susulla și Zalonius[39], scythicul Saulis[40] și mai mult cu zeița *Sol* (Τῇ θεῷ Σώλ), căreia regele bosporanic Rhoemetalkes îi ridică un monument în Panticapeum[41] din Chersonezul tauric[42].

In fine o altă zeitate dacică, al cărui nume pare a se ceti în două inscripții[43], este Turmasgada. Hirschfeld[44], crede că este o dedicație unei zeități locale din Dacia, pe care Tocilescu o socotește un geniu local[45]. Mommsen[46] însă, fără a se pronunța dacă este vorba de o zeitate dacică, propune lectura Turm(ma) Masgad(e).

Pârvan[47], sprijinindu-se pe o foarte vagă informație a lui Herodot[48], care spune că femeile din Thracia și

---

31. C. I. L. III, 964.
32. JUNG IULIUS, *Roemer und Romanen in die Donaulaendern,* 1887, p. 146.
33. cf. MÜLLER, *Die Roemischen Inschriften in Dacia,* Nr. 664.
34. GOOSS, *Untersuchungen über die Innerverhältnisse des Trajanischen Daciens,* p. 132.
35. TOCIELESCU GR. op. cit. p. 351, nota 425.
36. GOOSS, op. cit. p. 69.
37. C. I. L. III, 1136, 1601.
38. C. I. L. III, 737.
39. ORELLI, 3552.
40. HERODOT, IV, 76.
41. C. I. L. III, 1156. add.
42. TOCILESCU GR., op. cit. p. 321.
43. C. I. L. III, 1338.
44. HIRSCHFELD O., *Epigraphische Naclese zum C. I. L. III,* p. 41.
45. TOCILESCU GR., op. cit. p. 351 nota 425.
46. MOMMSEN, *Ephemeris Epigraphica,* II, p. 320.
47. PÂRVAN, *Getica,* p. 163.
48. HERODOT, IV, 33.

Paeonia adorau o divinitate de origine nordică, atribuie Geto-Dacilor această divinitate pe care o regăsește sub numele de *Diana*. Despre această Diana izvoarele nu știu nimic și nici un fapt precis nu-i afirmă existența. Pârvan o ghicește sub câteva inscripții din Dacia romană, închinate unei *Diana, sancta potentissima*[49], care prezintă anume caractere ciudate de sincretism cu *Nemesis* deo-parte, cu *Iunno Regina* de alta". „Unică și atotputernică, apare în Illyricul latin și în Dacia sub toate numele. Natura ei de Nemesis, adică de stăpână a destinelor omului și pământului, e documentată în numeroase inscripții dacice[50]. Numele obișnuit sub care este însă cu predilecție adorată e cel latin: „Diana sancta potentissima" [51].

Inventarul mormintelor din Dacia a documentat existența diferitelor culte practicate de băștinași. Exista un puternic *cult al morților* chiar din sfârsitul paleolithicului, care se păstrează în neolithic și eneolithic, mai puțin în mormintele de inhumație si peste tot în necropolele de incinerare, care scoboară în Bronz, în Hallstatt și în La Tène. În aceste morminte s'au găsit statuete de lut, femenine în marea majoritate[52], foarte numeroase în câmpia Dunării și în Moldova. Fără îndoială că aceste figurine[53], care sunt cea mai veche expresie anthropomorfă a divinității, înfățișează o zeiță a pământului, de caracter chthonian[54], având misiunea de a proteja mormântul și cadavrul. Zeitatea aceasta, nelipsită din nici un mormânt neolithic din Europa, la locuitorii din câmpia Dunării[55], pre- și indo-europeni, ar putea fi de caracter uranian[56], așa cum un zeu solar subteran era adorat în Grecia prehellenică[57].

49. C. I. L. III, 1418, inscr. din Sarmizegethuza.

50. C. I. L. index.

51. PÂRVAN, *Contr.* p. 122.

52. DECHELETTE I., op. cit. I, p. 594, 598, 603.

53. DECHELETTE I., op. cit. I, p. 301.

54. cf. MISS HARRISON, *Prolegomena to the study of greek Religion* Cambridge, 1902.

55. CRISTESCU V., *Les stations prehistoriques de Vadastra* in „Dacia" vol. III-IV, 1927—1932, p. 201.

56. CLEMEN C., *Les religions du monde,* Paris, 1930, p. 23; La unele din aceste figurine fruntea și nasul au forma unei securi duble, ceea ce le dă un caracter de zeu ceresc, întru cât securea dublă este simbolul divinităților solare.

57. PIGANIOL A., *Essai sur les origines de Rome,* Paris, 1916, p. 103.

Mormintele din Dacia atestă, de asemeni, un *cult al soarelui,* existent aici din timpurile cele mai vechi. Mulţimea de simboluri şi amulete cu caracter solar găsite aici, precum şi foarte numeroase vase de lut, care poartă pe ele, în culori şi incizii, semnele acestui cult, sunt mărturii indiscutabile. Toate simbolurile solare, ca discul, roata, svastika, barca, calul lebeda, securea, etc., s'au găsit în număr considerabil, aparţinând tuturor epocilor şi dovedind acest cult din neolithic şi până la apariţia creştinismului în Dacia. Mulţimea acestor mărturii solare se explică prin faptul că cultul soarelui, de străveche origină pre- şi indoeuropeană[58], l-au avut Geţii ca fundament definitiv şi puternic al religiei lor. Apoi l-au adus în Dacia Scythii, a căror religie uraniană adora soarele cu deosebită predilecţie şi în cele din urmă l-au adus Celţii, închinători şi ei către marele astru al luminii şi vieţii. Din aceste trei izvoare se trage mulţimea semnelor solare din Dacia.

Alături de acest cult al soarelui şi dependent de el, Geto-Dacii aveau încă un cult al trăsnetului şi al tunetului, simbolizat prin securea dublă[59]. Întrebuinţarea funerară a acestui simbol[60], ca amulete mai ales, o găsim din belşug în Dacia. Acest simbol reprezintă două divinităţi, deci o conjugare divină sau un proces de sincretism într'o divinitate locală şi o alta venită de aiurea. În Dacia, unde se atestă un cult al Dioscurilor, divinităţi străvechi indoeuropene, securea dublă ar putea să fie un simbol al lor.

Şi, în fine, în Dacia se dovedeşte un *cult anima-*

---

58. PIGANIOL A.. op. cit. p. 104.

59. DECHELETTE J., op. cit. II, p. 482: „Acest simbol era în legătură cu fulgerul şi cu trăznetul, pentru că el dă naştere la zei anthropomorfi asimilaţi cu Zeus (Zeus Labrandus şi Zeus Dolichenus), care dispun deopotrivă de trăsnet şi de securea-dublă. Cum primitivii atribuiau o origine comună fulgerului şi razelor de soare, au gândit că zeul trăsnetului trebuie să fie strâns legat de divinităţile ciclului solar, ceea ce explică asociaţia aşa de frequentă a simbolurilor solare (cal, lebădă, roată, svastika) şi securei".

60. CLEMEN, op. cit. p. 18: „securile de piatră sau de bronz, care se îngropau odată cu morţii în vârsta de piatră, ca şi în epoca de bronz, securi improprii folosirii practice, serveau mai mult ca amulete, ...fiindcă se credea că dispun de forţe deosebite, care se puteau transmite morţilor (p. 20)... fiind simbol al divinităţii".

lier, foarte răspândit și bogat reprezentat prin amulete și simboluri diferite. Intre animalele reprezentate se pot aminti: calul, boul, berbecul, taurul și mai puțin mistrețul, care au o origină celtică; apoi câinele, lupul și șarpele, având precise rădăcini scythice; și în fine lebeda și în general palmipedele, care aduc străvechi reminiscențe de cult solar, precum și animalele fantastice și terimorfe, de pură origine scythică, dar de factură greco-scythică[61]. Intre acestea din urmă nu trebue să socotim „balaurul getic", care este un produs propriu de artă și concepție religioasă.

Animalul care s'a bucurat de cea mai largă răspândire în Dacia – și se pare că în toate timpurile – este fără îndoială șarpele. Asupra lui ne vom opri mai stăruitor.

„Șarpele este un animal chthonian prin excelență"[62]. „Mert Seger, zeița funerară a Thebei avea forma unui șarpe"[63]. O veche statue a zeiței Ceres, găsită la Roma, o înfățișează cu mâinele încolăcite de șerpi[64]. Un străvechi obiect chaldeian, datând din anul 3800 în. Cr., poartă pe el doi șerpi încolăciți[65]. Romanii[66], ca și Grecii[67] credeau că după moarte sufletele trăesc în pământ în formă de șerpi. În mythologia vedică, Siva, unul dintre zeiii cei mai aspri ai Indiei, este înfățișat încolăcit de șerpi[68]. Babilonienii si Asirienii credeau că cel dintâi zeu ieșit din haos era Tiamat, care era înfățișat ca un șarpe uriaș[69]. Chiar Evreii, a căror lege nu îngăduia nici un fel de idolatrie, au avut cultul șarpelui[70]. Astfel Moise își transformă bagheta magică într'un șarpe și ca să vindece

---

61. PÂRVAN, op. cit. p. 332, 333, 336 și 337.
62. KRAPPE, op. cit. 103.
63. KRAPPE, op. cit. p. 258.
64. MOMMSEN, *Rom. Geschichte,* p. 440.
65. REINACH S. *Amalathe,* II, Paris, 1931, p. 31.
66. KRAPPE, op. cit. p. 252.
67. REINACH S., *Orpheus,* Paris, 1925, p. 118.
68. REINACH S., op. cit. p. 88: vezi: BERGAIGNE, *La religion vedique,* 3 vol., 1878—1883; idem, *Les dieux souverains de la religion vedique,* 1877; HARDY E., *Indische Religiongeschichte,* 1904.
69. REINACH S., op. cit. p. 51; vezi: LOISY, *Les mythes babilonienes et la genèse,* 1901.
70. REINACH S., op. cit. p. 268.

mușcăturile acestui animal a făcut un șarpe de aramă cu care atingea rana[71]. De asemeni, în marele templu din Ierusalim se găsea un șarpe de aramă, poate totemul familiei David, care n'a fost distrus de cât în urma predicilor lui Ezechil, în anul 700 în. Hr.[72].

Astfel șarpele face parte din toate religiile și în toate vremurile. În Grecia, marile culte ale lui Zeus, Athena, și Demetra considerau șarpele ca un animal sfânt. In ultimele două secole ale păgânismului greco-roman, când cultul lui Asklepios-Esculap atinsese apogeul său, șarpele a avut un rol cu desăvârșire important[73]. L'au avut deasemeni Scythii și Celții; mai ales aceștia din urmă credeau ca și orphicii[74] într'un șarpe cu coarne[75], din al cărui ou s'a născut lumea[76]. La Celți, la Balți, la Germani și la Slavi[77] șarpele personifica acel „genius loci", divinitate chthoniană, protectoarea clădirilor[78], care înfățișea sufletul strămoșilor și căreia i se aducea sacrificii când se începea construcția unui edificiu public sau particular[79]. In cultul lui Sabazius, considerat ca un zeu de origină thracă sau thraco-frigiană, foarte răspândit în Dacia, șarpele avea un rol foarte important, mai ales în practica misterelor de inițiere ale acestui cult[80].

Nelipsit din nicio religie, din niciun cult, șarpele nu putea să lipsească nici din credințele religioase ale Geto-Dacilor. In Dacia, mai ales din Hallstattul II scythic, ima-

---

71. *Exegesa,* 7, 9—12.

72. *Regii,* 18, 4.

73. Sarpele atașat de cultul lui Asklepios este Glycon, originar din Paflagonia; el avea închinători și în Dacia, la Apulum, (C. I. L. III, 1021, 1088). Cultul lui Glycon este oarecum recent, misterele lui au fost născocite pe vremea împăratului Marc-Aureliu (161—180 d. Hr.) de falșul profet Alexandru.

74. CLERC CHARLY, *Les theorie relatives au culte des images,* Paris, 1915, p. 82.

75. REINACH S., *Cultes, Mythes et Religions,* I., p. 72—73.

76. REINACH S., op. cit. vol II p. 64; CLEMEN, op. cit. p. 242.

77. SCHREEDER, *Reallexicon, I,* 23; II, p. 319 sq.

78. Se păstrează încă în superstițiile populare române credința că fiecare casă și chiar fiecare familie are un șarpe protector, care trăește într'un ascunziș de temelie, care apără casa și familia de rele și care urmează familia când părăsește casa.

79. KRAPPE, op. cit. p. 105; REINACH, op. cit. I p. 72—73.

80. PETTAZZONI R. *I Misteri,* Bologna, p. 86.

ginea şarpelui este foarte răspândită prin amulete, purtate de gât şi puse în mormânt pe fruntea mortului. Toate aceste obiecte traduceau figural credinţe şi superstiţii, mai toate de origine scythică, şi aveau rostul de a apăra pe purtător de eventualele nenorociri[81]. Element chthonian ca nici un alt animal sacru, introducerea lui în aceste credinţe, atât de larg răspândite în Dacia, ar părea să arunce o îndoială asupra caracterului uranian al religiei strămoşilor noştri. Vom recunoaşte totuşi că participarea acestui animal în religia Geto-Dacilor se reduce la un rol cu totul neînsemnat. Şarpele nu face parte pin marele cult al lui Zalmoxis, ale cărui elemente rămân de pură esenţă uraniană. Nici n'a avut un rol important în ansamblul credinţelor religioase, cele mai multe de origine streină, a căror existenţă se atestă în Dacia. In toate mărturiile arheologice găsite în Dacia, ca inele, brăţări, amulete, pandantive, etc., şarpele este un animal ornamental sau apotropaeic (’αποτρόπαιον); este întrebuinţat ca element profilactiv în diferite superstiţii, care nu angajeau cu nimic fondul religios uranian al religiei băştinaşilor din Dacia. „Această imagine, ca toate simbolurile respingătoare purtate ca amulete, nu reprezintă în La Tène-ul dacic un element de cult propriu zis, ci o formă de superstiţie populară, de simbol utilitar, pornind de la credinţa străveche în talismane, purtate pentru apărarea împotriva răului şi a nenorocirii“[82]. „Se întrebuinţa deasemenea imaginea acestui animal în contra muşcăturilor de şarpe, fie curativ, fie preventiv, precum şi contra ori căror accidente demonice. Pentru La Tène-ul dacic animalul clasic împotriva *deochiului* este şarpele“[83]. Astfel rolul acestui animal în credinţele Geto-Dacilor apare cu totul redus şi nu trebuie să i se dea importanţa din cultele chtoniene.

Cât priveşte imaginea şarpelui ca steag de luptă din vremea împăratului Traian (101-106 d. Hr.), chestiunea nu se pare aşa de simplă. Dacă examinăm atent acest „balaur dacic“, aşa cum se vede pe Columna lui Traian,

---

81. PÂRVAN, op. cit. p. 611—642; DECHELETTE, op. cit. II, 3, p. 1300.
82. PÂRVAN op. cit. p. 641.
83. PÂRVAN, op. cit. p. 643.

se poate constata că nu este vorba de un șarpe propriu zis și nici de un balaur, așa cum trăește el în imaginația poporului român, ci de un animal fantastic, cu cap de lup sau de câine și cu trup asemănător șarpelui. Sunt alăturate deci două elemente distincte, care n'au nici o afinitate mythologică și pe care rareori le găsim împreună.

Lupul nu apare în mythologia popoarelor orientale[84]; el aparține numai religiunilor europene, continentale și nordice. Mythologia grecească nu-l are decât în ciclul lui Apollo și al lui Ares[85], amândoi zeii considerați ca având o origine nordică. În mythologia italică preromanică, Marte era înfățișat ca lup, iar mai târziu „victima favorită" a acestui zeu era lupul. Samniții s'au numit *Hirpi* sau *Hirpini*, ceea ce înseamnă „lupi". „Romulus și Remus[86], fiii lupului Marte[87] și ai lupoaicei Silvia (pădureața), au fost hrăniți de o lupoaică. Vechiul zeu Silvan (pădurețul) este, de sigur, la origine un lup; el trece mai târziu ca vânător de lupi și poartă ca veștmânt o piele de lup"[88]. Celții și Galii considerau ca strămoș al lor un zeu nocturn, pe care Cesar îl traduce prin *Dis Pater*[89], care era îmbrăcat cu o piele de lup[90]; lupul era considerat în Galia ca animal sacru[91]. Germanii și Scandinavii[92] adorau lupul; Odin[93] apare însoțit totdeauna de un lup[94].

---

84. In mythologia egipteană, Osiris putea să ia forma unui lup în peregrinările sale prin lume, dar acest fapt este o apariție secundară și întâmplătoare foarte târzie, în urma unei sincretizări cu Apollo.

85. REINACH S., *Orpheus*, p. 120.

86. vezi: FRANCLIN A. M., *Lupercalia*, în „Revue Archéologique" 1922, II, 1, 353.

87. REINACH S., *Cultes, mythes et religions*, I, 1. 295.

88. REINACH S., *Orpheus*, p. 144.

89. KRAPPE A. H., *Etudes de mythologie et de folklore germanique*, Paris, 1928, p. 11 sq.

90. REINACH S., op. cit. p. 172.

91. KRAPPE A. H., *Mythologie Universelle*, p. 289.

92. vezi: MOGK EUG., *Germanische Religiongeschichete und Mythologie*, Berlin, 1921; idem, *Germanische Mythologie*, 1906; MEYE H., *Germanen*, Strasburg, 1903.

93. vezi: CHADWICK A. M., *The cult of Othin*, London, 1899; OLRIK A., *Odins rit*, „Danske Studier", Copenhaga, 1925.

94. REINACH S., op. cit. p, 204.

Astfel fiind, lupul trebue să fi făcut parte din fondul de superstiţii indoeuropene, pe care l-au moştenit Geto-Dacii. In originea sa el nu înfăţişea un element chtonian, ci mai mult o zeitate nocturnă, dar de caracter uranian. Cu această însuşire a pătruns în cultul lui Apollo şi al lui Odin; chiar asociat acelui *Dis Pater* galic el aducea un element uranian în acest cult subpământean şi deci chthonian.

Cel de-al doilea element care intră în compoziţia steagului dacic este aşa zisul *trup de şarpe,* prevăzut cu fâşii de pânză libere, care fâlfâiau sgomotos în bătaia vântului, dând steagului o înfăţişare serpentiformă orizontală. Pe Columna lui Traian se văd soldaţi daci purtând acest „steag de luptă“; dar se văd deasemeni şi steaguri de formă romană (vexilum), patrulater de ştofă cu insigne brodate pe el, foarte asemănătoare cu steagurile romane şi având aceiaşi semnificaţie ca în armata romană. Care din aceste două steaguri era simbolul militar al armatei dace? Răspunsul este dificil, fiindcă pe Columnă se văd amândouă steagurile, dar se pare că într'un număr mai mare acela cu înfăţişarea de balaur. Dar acest număr nu dovedeşte calitatea deosebită a simbolului, care ar rămâne mai degrabă de partea celor mai puţin numeroase, ci lipsa de caracter oficial-militar, dând acestui steag numai un caracter religios, de superstiţie militară. Semnul acesta se vede deseori în imaginile iconografice ale zeilor Cabiri sau Cavaleri Danubieni. In adevăr pe toate monumentele în legătură cu aceşti zei se vede şarpele de factura „balaurului dacic“ şi pe unele chiar balaurul sub forma de steag purtat de zeul sau zeii călăreţi de pe aceste monumente[95]. In acest caz explicaţia balaurului cu steag de luptă în armata dacă nu este decât una singură: a fost la început un simbol religios, atribut al Zeilor Cavaleri, care însemna biruinţa de toate felurile, dar mai ales biruinţa în luptă, apoi acest simbol a intrat şi în armată cu aceiaşi semnificaţie, traducând însă un rest de

---

95. TUDOR D. I., *Cavalieri Danubiani,* Roma, 1927, fig. 81; ANTONESCU TEOHARI, *Cultul Cabirilor în Dacia,*Buc. 1889, planşa VI fig. 7; pl. VIII, fig. 12 şi 13; pl. IX, fig. 15; pl. X, fig. 16.

cult pe cale de dispariţie, care s'a păstrat mai mult ca o superstiţie, în toate acţiunile militare ale Dacilor din epocile lor de unitate şi de închegare a unei stăpâniri puternice. Acest simbol a fost unicul steag militar până după anul 85 d. Cr., când Decebal impune lui Domitian să-i dea ofiţeri romani ca să-i organizeze armata: cu acest prilej se introduce în armata dacă şi steagul patrulater (vexilum), după moda romană.

Pârvan atribuie acestui „balaur dacic"[96] origini prescythice, assyro-babiloniene sau hittito-aramaeice, răspândite atât spre Estul irano-indic, cât şi spre Westul thraco-cimmero-getic[97]. Dacă se admite această ipoteză înseamnă să-l întâlnim deopotrivă la Thracii pe care-i cunoaştem mai bine după cucerirea romană; dar nu-l aflăm nicăeri şi niciodată la popoarele thrace din Sudul Dunării. Icoanele votive ale „Zeilor Cavaleri", zeitate dublă, prin excelenţă indoeuropeană[98], pun în mâna celor doi zei-gemeni balaurul dacic, exact în forma în care îl găsim pe Columna lui Traian, ca purtat de luptătorii daci. Aceste icoane dau zeilor costumul dacic, sau în ori ce caz Nord-dunărean, chiar când ele s'au găsit în regiuni depărtate de Dunăre, ceea ce îndeamnă să credem că acest cuplu divin este dacă nu dacic, în ori ce caz aparţine popoarelor dela Nord de fluviu.

Ceea ce este de luat în seamă în mod deosebit, este că „balaurul dacic" n'are nici un element chtonian[99] în concepţia sa de simbol religios, ci mărturiseşte un pur caracter uranian, pe care îl atestă însăşi zeitatea care îl poartă. Nu poate fi deci în nici un caz de origine babiloniană sau assyro-babiloniană. El are o origine iraniană străveche pre-cimmero-scythică, sau chiar indoeuropeană asociat Cybelei, mama zeilor, şi reînprospătată odată cu

---

96. IORGA N., *Istoria poporului român*, vol. I, p. 85: „Ar trebui deci să admitem că balaurul de pe steagurile dace nu e numai un simbol animalic, ci *esenţa însăşi a religiei strămoşeşti*". Este o exagerare faţă de un element de suprestiţie dacică, de o valoare religioasă destul de îndoelnică.

97. PÂRVAN, op. cit. p. 521.

98. TUDOR D., op. cit. p. 7 sq.

99. KRAPPE A. H., op. cit. p. 105: „Indoeuropenii n'au cunoscut şarpele ca animal cthonian".

răspândirea cultului lui Mithras, atât de puternic în vremea imperiului. O zeitate locală de caracter uranian, sincretizată cu altele de proveniență persană, au plămădit pe acești „Cavaleri Danubieni". Perșii, ca și Manechienii, credeau într'o mulțime de spirite bune și rele, zei și deavoli, cari aveau ca șef pe Satan, pe care și-l închipuiau cu cap de leu și trup de șarpe [100]. Acest Satan nu era o zeitate infernală, subpământeană, ci una noctrună de caracter ceresc, un fel de Lucifer din mythologia creștină [101].

De asemeni nu există nici un fel de înrudire, nici de artă, nici de concepție religioasă, între animalele fantastice de la Mikalkovo, Dalj și Pasachioi și între balaurul dacic [102]. Aceste *fiare* sunt reprezentări theriomorfe, decorative, de origine scythică, străvechi reminiscențe cimmeriene din Caucaz, cu înrudiri ce trebuiesc căutate în mythologia Asiei centrale [103]. Figurile acestea n'au fost niciodată simboluri religioase, nici la Thraci și mai puțin la Geto-Daci. Ele aparțin artei scythice, din înrudirea aceștia cu arta cimmeriană, fără să fie un φυλακτήριον [104]. ci înfățișind doar un motiv ornamental, fără nicio resonanță religioasă. Factura acestor animale fantastice, cu linii nervoase și înfricoșetoare, n'are nimic din fantasticul assiro-babilonian, cu liniile sale simple, lipsite de exagerări în atitudini și oarecum pline de o teamă blândă și rezervată [105].

Cât privește interpretarea lui Pârvan [106], că acest balaur dacic ar fi un zeu al furtunii, pe care Dioscurii, ca zeități solare, o biruie împrăștiind-o și purtând ca trofeu în vârful suliței însăși balaurul, se pare prea plină de imaginație și prea nesusținută de realitatea religioasă și istorică a vremii. Ar fi să ne reîntoarcem la primele al-

---

100. REINACH S. *Orpheus*, p. 106.

101. ANTRAN CHARLES, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du cristianisme*, Paris, 1935, p. 94.

102. PÂRVAN, op. cit., p. 337.

103. Compară animalele fantastice ornamentale din arta chineză, japoneză, tibetană și chiar indiană.

104. PÂRVAN, op. cit. p. 520.

105. BEZOLD CAROL, *Ninive und Babylon*, Leipzig, 1926, p. 44, 61, 71, 158.

106. PÂRVAN, op. cit. p. 723.

cătuiri ale religiei geto-dace, înainte chiar de a se limpezi cultul lui Zalmoxis, ca să admitem cu putinţă în acel turbure şi confuz haos religios din preajma Creştinismului, o renaştere a străvechiului cult al furtunii, personificat în imaginea balaurului dacic, stilizată în atâtea influenţe şi concepţii religioase. Dacă s'ar putea dovedi existenţa acestui balaur, fie în arta plastică, fie în izvoarele literare măcar la începutul La Téne-ului dacic, o asemenea interpretare ar putea să reziste pentru începutul veacului II-lea d. Cr., de când se pune în discuţie steagul dacic.

Trebuie iarăşi să renunţăm a vedea în acest „balaur" un *simbol naţional al Dacilor*[107]. Nici religia lor, aşa cum se poate afirma cel puţin pentru vremea lui Burebista, nici arta lor, aşa cum apare din săpăturile recente, nici întreaga lor civilizaţie, aşa cum o cunoşteam din materialul documentar pe care îl avem la îndemână, nu ne îndreptăţeşte să vedem în acest „draco" un simbol naţional, în care s'ar fi topit întreaga lor concepţie religioasă. Acest balaur, lipsit de ori ce înrudire ideologică cu „zmeul" [108] mithologiei noastre populare, trebuie considerat, cum am arătat mai sus, cel mult o stilizare imperfectă a unei superstiţii confuze, rezultat al unui şir lung de procese sincretistice, în care nici capul nu sugerează în linii perfecte pe lup, nici trupul nu prezintă indiscutabil pe şarpe. Ceea ce rămâne, după cele arătate cu privire la lup şi la sarpe, este această realizare mythică, care dacă exprimă o cât de slabă idee religioasă, ea aparţine mythologiei uraniene, ca întreaga religie geto-dacă.

*
* *

După această lungă incursiune în credinţele religioase din Dacia, ne este mai uşor să caracterizăm religia Geto-Dacilor.

Vasile Pârvan, după ce respinge pe bună dreptate dualismul de origine iranian, pe care Bessell, Roesler şi Xenopol îl atribuesc Geţilor, se opreşte la o formulă nouă, de origine recentă [109] în ştiinţa religiunilor. „Geţii

107. PÂRVAN, op. cit. p. 640.

108. PÂRVAN, op. cit. p. 641.

109. cf. MÜLLER MAX, *Essais sur la mythologie,* 1850; idem, *Nouv. lecons sur la science du langage,* 1856.

se arată în credinţele lor *henoteişti* [110] un „*henotheism* idealist, care face pe Greci să caute explicaţia pentru prezenţa lui la nişte barbari, fie în filosofia lui Pythagoras, fie în filosofia religioasă egipteană" [111].

Henotheismul (din gr. εἷς, ἑνός unu şi θέος zeu), este un termen creiat de Max Müller pentru a caracteriza re- ligia vedică, care n'a fost însă acceptat de cercetătorii problemelor religioase din India [112]. Se înţelege prin heno- theism o „concentrare momentană a adorării către o singură divinitate, invocată şi adorată ca unică şi singură, fără a se urca prin aceasta la o adevărată şi proprie concepţie monotheistă; este deci vorba de un fenomen care reprezintă o formă şi-o categorie stabilă şi bine determinată a ideei de divinitate (Dumnezeu)" [113]. Se con- siderau ca religii henotheiste, în afară de cea vedică pentru care Müller a creiat termenul, religia egipteană şi babyloniană. Această caracterizare n'a fost însă acceptată nici pentru Egipteni [114], nici pentru Mesopotamieni [115], care sunt consideraţi ca popoare de pur polytheism. Pârvan face din religia Geto-Dacilor un henotheism, care nu se susţine însă prin nimic.

In adevăr, henotheismul getic ar presupune un Zal- moxis în centrul credinţelor religioase getice, conceput ca zeitate unică şi singură, în faţa căreia ceilalţi zei dispar ca nişte umbre. Acest lucru nu se vede în nici una din ştirile clasice pe care le-am examinat mai sus. Din contră în textul lui Herodot se vede lămurit că pe lângă Zal- moxis sunt şi alţi zei, dintre care unul este şi numit, Gebeleizis, iar altul este doar indicat în acţiunea pe care o întreprinde de a turbura cerul lui Zalmoxis. Din exa- minarea textului reese că între Gebeleizis şi zeul anonim şi adversar, şi Zalmoxis este un raport de perfectă iden- titate ca substanţă şi valoare divină. Aşa se explică de

---

110. PÂRVAN, op. cit. p. 156.
111. PÂRVAN, op. cit. p. 157.
112. KRAPPE A. K., *Mythologie universelle*, p. 135.
113. PETTAZZONI R., art. „*Enoteismo*" in „Enciclopedia Italiană", vol. XIV, p. 4.
114. ERMAN ADOLPHE, *La Religion des Egyptiens*, Paris, 1937, p. 71-85.
115. DELAPORTE L., *La Mesopotamie*, Paris, 1923, p. 151.

ce unii dintre Geți îl socotesc pe Zalmoxis drept Gebe-leizis și de ce zeul anonim revendică stăpânirea cerului, provocând fulgerile și tunetele lui Zalmoxis și solidarizarea Geților cu el în apărarea cerului. Henotheismul, care ar presupune invocarea și adorarea lui Zalmoxis ca unic și sigur zeu, nu este astfel cu putință chiar după textul lui Herodot. Cu atât mai puțin după cele de mai târziu, dar mai ales după a lui Strabo, care afirmă că Geții aveau un obicei curent de a-și zeifica pe marii preoți.

Vasile Pârvan, pe lângă adânca cunoaștere a Daciei, pe lângă marea pasiune de a afla, de a se documenta și de a închega o viziune completă a acestei Dacii getice, era și un cald îndrăgostit al unei Geții pure, ideale și simple, care ar fi vrut să trăiască o viață aparte între Carpați și Dunăre. Pentru aceasta ori ce element care putea să turbure această viziune a Daciei, era aspru și stăruitor combătut. Iată de ce un polytheism getic, la fel cu toate religiile lumii vechi, dar mai ales la fel cu polytheismul mediteranian, trebuia să fie înlăturat spre a nu întuneca imaginea pură și ideală a Daciei, în care religia, ca manifestare de superioară spiritualitate, trebuia să fie cel puțin henotheistă. Urmașii și discipolii săi o consideră chiar monotheistă. Trebuia acest lucru, după convingerea lui Pârvan, spre a ieși mai mult în strălucire acel minunat concept al nemuririi, care formează latura cea mai nouă și mai originală a spiritualității getice, și care totuși nu păgubește cu nimic chiar dacă este așezat în centrul unei religii politeiste. Astfel Pârvan a alungat ideea de polytheism, spre a nu pune pe Geți în rândul popoarelor comune, și a primit henotheismul lui Max Müller pentru a distinge pe Geți. Henotheismul a fost astfel formula care satisfăcea viziunea unei Dacii cu o spiritualitate pură și ideală, care trăia în sufletul savantului istoric și arheolog.

Cu toate acestea religia Geto-Dacilor, ca toate cele din jurul lor, este cum am văzut, de pur caracter polytheist. Alături de Zalmoxis, de Gebeleisis și de acel anonim zeu, provocator de furtuni, trebuie să așezăm, cum spunea însuși Pârvan, pe acel „Apolo Hyperboreul de care povestesc legendele helene în legătură cu cultul

soarelui și al lebedei la neamurile din Miază-Noapte"[116]; pe Marea Zeiță subpământeană, „preindoeuropeană, a producției, a rodirii, a vieții, a mântuirii", atestată printr'o bogăție deosebită de relicve arheologice[117]; pe Zeul Cavaler, Cavalerii Danubieni sau „eroul thrac", hellenic, iranian, dar și daco-thracic, zei cerești și eroi divinizați, a căror icoane se întâlnesc des în Dacia[118]; pe Diana Regina, sincretizată cu Nemesis, cu Arthemis-Bendis, care cum spune Herodot[119] era adorată în Thracia și Paeonia ca o divinitate de origine nordică[120]; și încă atâți zei și zeițe fără nume și fără chip pe care îi mărturisește mulțimea de simboluri și amulete răspândite peste tot în Dacia. Toate aceste divinități, mai mici sau mai mari, genii sau spirite, bune și rele, au populat sufletul și mintea Geto-Dacilor și au închegat un pantheon getic, mai simplu și mai lipsit de fast, este adevărat, dar totuși deopotrivă de frământat de nădejdiile și temerile omenești, care au zămislit ideea de Dumnezeu și de religie.

---

116. PÂRVAN, op. cit. p. 295.
117. PÂRVAN, op. cit. p. 458.
118. PÂRVAN, op. cit. p. 640.
119. HERODOT, IV, 33.
120. PÂRVAN, op. cit. p. 163.

Cultul lui Zalmoxis

Zalmoxis este prin excelență un zeu al cerului.

Afirmația lui Rohde că zeul getic „nu este *numai* cum se crede de obicei, un zeu al cerului“ [1], nu se sprijină de cât pe o interpretare prea largă a știrilor literare. Din analiza textelor vechi, pe care am prezentat-o mai sus, reese cu prisosință caracterul uranian al acestui zeu. Astfel nimic chtonian nu se leagă de Zalmoxis, nici în concepția lui ca divinitate, nici în teologia sa, dar mai ales, cum vom vedea, nici în cultul său.

Zeul stă deasupra pământului, în cerul senin și albastru. Când acest cer se îmbrobodește de nori, când se deslănțuie furtuna, când se aud tunete și se văd fulgere, este semnul că pacea cerului este turburată. Un zeu dușman a pătruns acolo cu gânduri rele, iar Zalmoxis se apără, aruncând trăsnete. In lupta lui intervin pământenii, care-l ajută cu săgețile lor. Deci acolo în cer locuește permanent Zalmoxis, ca și Zeus, ca și Apollo, ca toți zeii cerului.

Dovada locuinței cerești a lui Zalmoxis este însăși practica sacrificiului. Din patru în patru ani, Geții trimit un sol la zeu. Misiunea lui este să ducă lui Zalmoxis știri despre Geți, poate rugăminți, poate mulțumiri; regele și poporul sunt de față la această mare sărbătoare religioasă. Trimisul nu este ales, ci este tras la sorți, pentrucă fiecare get revendică cinstea de a se înfățișa lui

---

1. ROHDE ERWIN, *Psyché,* Paris, 1928, p. 286, nota 2.

Zalmoxis și toți sunt dornici de a împlini această sfântă misiune. Cel indicat de sorți este prins de mâini și de picioare și aruncat în sus, spre cer, dar pentru că puterile omenești nu-l pot svârli până în tăria cerului, el este oprit în vârful sulițelor de a cădea pe pământ. In acest caz el trebuie să moară fără a atinge pământul, fiindcă numai astfel sufletul său, desprinzându-se de trup, își poate lua sborul spre a duce zeului misiva credincioșilor săi. Dar dacă se întâmplă ca trupul să-i fi atins pământul înainte de a-și fi dat duhul, este semnul că sufletul său este prea încărcat de păcate și nu se poate înălța până la Zalmoxis. Zeul respinge deci pe trimis, ceea ce înseamnă că misiunea trebuie încredințată altuia. Minunat observă Pârvan, răspunzând lui Kazarow și lui Rohde: „Raiul getic nu este *sub pământ,* ci în cer; solul trimis la zeu nu este înjunghiat în fundul unei gropi și acoperit cu pământ, ci e aruncat în lănci, cu fața spre cer și la lumina zilei“ [2].

Pământul și alături de el tot ceea ce este material, deci și haina carnală a sufletului, nu se bucura de nicio considerație la Geți. Era de ajuns ca solul să fi atins pământul înainte de a-și da sufletul, ca întregul sacrificiu să fi fost pângărit de această atingere și să trebuiască a fi repetat. In această credință stă adânca concepție religioasă uraniană a lui Zalmoxis. Nimic din ceea ce este pământean nu se putea înfățișa zeului. Odată pornit de pe pământ, solul nu se mai putea întoarce viu, ci în puterea acelei svârliri către cer, sufletul trebuia să-și continue drumul, și desbrăcat de haina pământească să se înfățiseze zeului numai duh. Pământul și trupul, care au o valoare deosebită în cultele chtoniene, sunt după concepția getică două elemente care încătușau sufletul, de aceea Geții le desconsiderau.

O mare deosebire este între sacrificiul getic, care avea ca scop nevoia de a comunica zeului anumite știri de pe pământ și care însemna dorința de legătură permanentă între cer și om, și sacrificiile sângeroase, care erau făcute cu gândul de a îmblânzi mânia zeului sau de

---

2. PÂRVAN, op. cit. p. 151, nota 8.

a potoli foamea cu crize temporale fixe a zeilor din in=fern. In Locrida, când noaptea era mai adâncă și mai nea=gră, se practicau înjungheri de oameni, spre a potoli mâ=nia „zeilor buni" (δαίμονες μειλίχιοι) [3]. „Regele Moabiților [4], fiind pe punctul de a pierde o bătălie, consacră morții pe fiul său cel mai mare, făgăduind să=l ardă pe zidurile cetății. Fenicienii, ca să potolească mânia zeilor, sacrificau pe cei mai dragi copii ai lor. Ei ridicau valoarea sacri=ficiului alegând pe copiii celor mai nobile familii, și după ei, dovada celei mai mari certitudini a eficacității sacrifi=ciului, sta în jalea provocată sacrificatorului, căci pentru sacrificiile anuale alegeau copiii unici (κρόνον γαρ φοίνικες κα θέκαστον ἔτος ἔ θνοντά ἀγαπητα καὶ μονολενῆ τῶν τεκναν). Helioga=bal introdusese în Italia acest hidos rit oriental și alegea ca victime pe care le sacrifica divinităților solare pe ti=nerii cei mai nobili ai imperiului. Dar din toate aceste exemple, violarea legii sfinte a ospitalității, sacrificând pe oaspe lui Jupiter Hospitalis (Ζεός ξένιος) este acela care do=vedește în chipul cel mai evident că la popoarele semi=tice satisfacția dată zeului era în raport direct cu valoarea pe care o avea ofranda în ochii sacrificatorului" [5]. Feni=cienii învinși de Agathokles, sacrificară lui Molch, ca să=l îmblânzească, două sute de copii din familiile cele mai alese [6].

Practica sacrificiilor omenești era în mare cinste și la Thracii primitivi. Noaptea, la marile serbări trieterice, când se celebra „epifania" lui Dinoysos [7], se sacrificau victime omenești, spre a fi pe placul acestui zeu îngro=zitor [8].

Ce rost avea sacrificiul?

In Locrida, la cultele semitice pe care le=am amintit, ca și la Thraci, sacrificiul era un dar către zeu, pe care

---

3. PAUSANIAS, V, 38, 8.
4. TYLOR B., *La civilisation primitive,* Paris, 1920, II, p. 512—513,
5. cit. TYLOR, II, p. 513; *Regii,* III, 27; EUSEB. *Prop. Evang..* I, 10, IV, 156; LAUD. CONSTANT XIII; PORPHIYRIUS, *De abst.* II, 56; MOVERS *Phoenizier,* I, p. 300.
6. DIODOR SIC., XX, 14.
7. PERDIZET P., *Cultes et Mythes du Pangée,* Paris, 1910, p. 73.
8. ROHDE E., op. cit. p. 299—300.

credincioșii i-l făceau spre a-l îmbuna sau a-i atrage simpatia sa ocrotitoare. Moartea sacrificatului, sângele și trupul său, alcătuiau acest dar; fumul și mirosul cărnei omenești, pârjolită până la scrum în pântecul de aramă înroșită de vâlvătaie al statuei lui Moloch, mergeau să potolească poftele carnale ale zeului. Carnea și sângele, deci trupul, adică omenescul fiecăruia, erau plăcerea zeului și pe acestea le cerea el, fie în momentele de invocare a ocrotirii sale, fie la marile serbări cu dată fixă închinate lui. Ideea care se desprinde imediat din înțelesul acestui sacrificiu, ca o compensație a intervenției zeului și ca o plată a acestei intervenții, este aceea a pierderii, a durerii, a întristării, a suferinții, care asigurau sprijinul zeului și-i satisfăceau mulțumirea. De aceea zeul pretindea ființele cele mai dragi, cele mai scumpe, cele mai distinse, ca durerea să fie cât mai adâncă și pierderea cât mai ireparabilă. Numai sacrificiul plătit scump, cu durere si suferință, satisfăcea pofta nebună și teribilă a zeului [9]. Tot sensul sacrificiului sta în valoarea pierderii și a durerii, în sentimentul de înfrângere și de neputință pe care îl stârnea.

Sacrificiul Geților avea cu totul alt caracter. Credincioșii lui Zalmoxis, la patru ani odată, simțeau nevoia să-i comunice știri din lumea lor pământească. Pentru aceasta se trăgea la sorți cel care trebuia să se înfățișeze zeului [10]. In această indicare a sorților două elemente erau prezente: onoarea care putea reveni fiecăruia și indicația însăși a zeului. Astfel cel care era indicat de sorți primea jertfa cu nespusă bucurie, căci avea prilejul să se urce la zeu, în ceruri, să ia parte la ospățul său [11] și să se împărtășească cu nemurirea. Dar numai sufletul său mergea în cer, căci trupul rămânea pământului, ca ceva care-i aparține. Nu era vorba deci de durere, de întristare, de mâhnire, căci misiunea de a se înfățișa zeului era considerată drept supremă recompensă pentru cel care părăsea viața de pe pământ, spre a dobândi nemurirea. Astfel acest sacrificiu depășea în măreție toată viața omenească.

9. REINACH S. *Orpheus,* Paris, 1925, p. 271, 281.
10. HERODOT, IV. 94.
11. HERODOT, IV, 95.

Iar pentru că Zalmoxis sta în ceruri, locurile de rugăciuni și de adorare erau cât mai aproape de cer, pe vârful munților [12], „în imensa singurătate a naturii"; acolo steteau pustnicii, cari își consacrau viața pământească în adorarea zeului și în adânci meditări, spre a-i înțelege voința și a o comunica celor de pe pământ [13]. Popor și rege, la marile zile de închinare, urcau acolo ca să afle voința zeului și să primească sfaturi de felul cum să se poarte în scurta lor trecere prin viața pământească.

Zalmoxis, prin intermediul schimnicilor, comunica credincioșilor geți porunca sa de a fi drepți, de a duce o viață austeră, de a nu mânca vietăți, spre a se pregăti în acest chip pentru viața cea de dincolo de moarte, care era fără sfârșit. Acești preoți ai lui Zalmoxis, spre a se păstra cât mai departe de cele pământești, fugeau de lume și trăiau în peșteri și în scorburi de munți, în meditare continuă [14].

Dar Zalmoxis nu stetea numai în cer, ci din când în când se scobora pe pământ. Elementele acestei „epifanii" se găsesc, de sigur, în legenda vieții sale pământene, transmisă de Herodot: „puse să-i facă o locuință subterană; îndată ce a fost gata locuința se făcu nevăzut pentru Thraci și acolo rămase trei ani, iar aceștia îl regretară și-l plânseră ca pe un mort; iar în al patrulea an, iar se arătă printre Thraci" [15]. Această dispariție simbolizează moartea omenească, dar zeul nu moare, fiind că el este de esență nepieritoare. Simularea morții este pilda vizibilă a încetării vieții pentru oameni, după care urmează renașterea la viața cea veșnică. Zalmoxis stă ascuns în subterană trei ani, iar în al patrulea apare iarăși între oameni, zimbolizând reînvierea și adeverind astfel cele ce predicase pe pământ.

---

12. In cultul lui Dionysos-Sabazius, la Thraci, toate ceremoniile religioase se făceau pe munți, la sanctuarele cele mai renumite, dar aceste ceremonii aveau loc noaptea, la lumina faclelor, în sgomote surde de țimbale și flaute (cf. ESCHILE, 'Ηδωνι), nu în tăceri și meditații, ziua, cu ochii ridicați spre cer, ca în cultul lui Zalmoxis.

13. STRABO, VII, 3, 5.

14. PÂRVAN, op. cit. p. 153.

14. PÂRVAN, op. ci., p. 153.

15. HERODOT, IV, 95.

Dispariția lui Zalmoxis dintre credincioși nu este provocată printr'un act de violență, cum ar fi uciderea, urmată de devorarea trupului, ca în cultul lui Dionysos[16] sau împrăștierea în bucăți de către femeile thrace, ca în mythul lui Orpheus[17]. Zeul nu moare în sens dionysiac sau orphic, ci dispare, lăsând pe Geți să-l jelească, spre a le arăta la reapariție că moartea este un mare bine, fiind că dă putință sufletului să treacă în nemurire. Astfel taina morții este o poartă deschisă spre nemurire, prin care cel care trece, merge fără teamă și fără păreri de rău.

In această „dispariție" subterană nu este nici un element chtonian. Zeul nu-și trece viața aici, ca Rhesos, ca să fie posibilă vre-o apropiere între acești doi zei de natură atât de deosebită[18], ci el trăește la lumina zilei, între oameni, acolo unde se reîntoarce după reînviere[19]. De nicăeri nu reese, nici la Herodot, nici la Strabo, că Zalmoxis ca zeu să stea „permanent într'o peșteră muntoasă, într'un ἀντρωδές τιχοριον din muntele Kogaionon", cum afirmă Rohde, ca să fie posibilă asemănarea cu Rhesos, „care locuește κρυπτὸς έν ἄντροις τῆς ύπαργῦρον χδονύς din muntele Pangeu"[20]. Zalmoxis nu locuește permanent în această peșteră și nici pe muntele Kogaionon, ci stă în cerul senin și albastru, și numai la patru ani odată se scoboară pe pământ. Peșterile sunt locurile de refugiu și de cult ale preoților și sihaștrilor, iar muntele Kogaionon este locul de retragere al marelui preot al Geților, cel care comunică credincioșilor voința zeului. Rhesos nu stă în ceruri; el nu este un zeu uranian, ci locuința sa permanentă este pe muntele Pangeu, dar într'o peșteră, într'o scorbură a muntelui, având astfel un caracter subteran. Aceasta este marea deosebire între el și Zalmoxis.

Cum se serbau epifaniile quatrienale ale lui Zalmoxis?

Știm că epifania lui Dionysos, celebrată la doi ani odată, era prilejul unor mari serbări orgiastice, cu dansuri

---

16. PERDRIZET, op. cit., p. 102.

17. DECHARME P., *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, 1886, p. 619.

18. PERDRIZET P., op. cit., p. 29: *„qui vit dans une demeure souteraine, resemble à cet autre δαιμον thrace, Zalmoxis, le dieu du peuple gète".*

19. PÂRVAN, op. cit., p. 152, nota 4.

20. ROHDE E., op. cit., p. 287, nota 2.

nebunești și cu muzică. „Acei cari luau parte la aceste dansuri se afundau într'un fel de manie, într'o excitare extraordinară a întregii lor ființe; îi apucau un extaz în care păreau, față de ei însăși sau de alții, ca atinși de nebunie și obsesie". Această surescitare a sensibilității, împinsă până la stări vizionare, era produsă la oameni impresionabili de vârtejul dansului, de muzică, de întuneric, prin toate amănuntele acestui cult exasperant"[21]. Iar în timpul dansului, când acesta atingea culmi delirante, zeul își făcea apariția printre dansatoare sub forma unui taur, pe care-l întâmpinau mugind și către care năvăleau cu toate spre a se uni cu el, sfârșind prin a-l devora de viu[22]. Astfel se sărbătorea epifania lui Dionysos-Sabazius la Thraci[23].

La Geți nu existau asemenea „nebunii religioase"[24]. Nici o știre antică nu ne comunica nimic în această privință. S'ar părea că epifania lui Zalmoxis, sărbătorită la patru ani odată, era, după felul cum se înfățișa însăși viața Geților, prilej de abstinență, de adâncă reculegere, de purificare trupească, de meditare îndelungă, ca la scoborârea zeului, credincioșii să poată fi gata a se reîntoarce cu el în nemurirea cerească și veșnică de dincolo de moarte.

* * *

Două atribute mai însemnate se recunosc lui Zalmoxis în cultul său: acela de vindecător și acela de oracular. Vom examina pe fiecare în parte.

Intre știrile vechi asupra lui Zalmoxis, aceea transmisă de Platon[25], relativ la puterea vindecătoare a zeului, este deosebit de importantă. El vorbește de niște medici thraci, care se socoteau a fi „dintre ucenicii lui Zalmoxis" și care aveau o anumită metodă în vindecarea bolilor, deosebită de a medicilor greci. Principiul călăuzitor al acestei metode era că ei considerau că toate bolile își au originea în suflet, astfel că întâi sufletul trebue vin-

---

21. ROHDE E., op. cit., p. 273.
22. ROHDE E., op. cit., p. 275.
23. PETTAZZONI R., *I. Misteri*, Bologna, p. 57—71.
24. ROHDE E. op. cit., p. 278, nota 2.
25. IULIAN APOSTATUL, ed. *Hertein Teubner*, p. 244.

decat și apoi boala însăși. Metoda impunea un regim special pentru întregul trup și după aceea urma tratamentul boalei. Astfel pentru teribilele dureri de cap de care suferea Chramides, Socrate îi oferă, după rețeta medicului thrac, doctoria preparată din erburi descântate.

Practica descântecelor în prepararea medicamentelor ne îndeamnă să credem că vindecarea bolilor era considerată ca dar divin, încredințat numai preotului, care era medic ιατρός și vrăjitor γόης [26]. Anumite rețete se transmiteau oral, în cea mai mare taină, din preot în preot, fiind socotite a fi inspirate de Zalmoxis. Descântecele constituiau în prepararea erburilor o exercitare a puterii de vindecare a zeului și prin ele se invoca de către preoții vrăjitori această putere. Se pare că descântecele se cântau [27]: „oare nu ne puteam aminti cuvintele lui Zalmoxis și repeta cântările pe care Socrate, aducându-le la Athena, le-a cântat bunului Chramides, pentru a-i alunga durerea de cap" [28]?

După știrile transmise de Dioscuride [29] și Lucius Apuleius [30], Geto-Dacii cunoșteau o sumă de ierburi pe care le foloseau la prepararea medicamentelor. Intre acestea se poate cita „fumigația cu sământă de cânepă, până astăzi folosită de țăranii noștri și pe care o regăsim întocmai, rău înțeleasă de Helleni, ca un fel de narcotizare specială, ținând loc de beție, la Geto-Scythii de la Tyras și Borysthenes [31], de altfel ca si la Thracii din Sud (*Mela*, II, 2, 21 și *Pseudoplut.*, *De fluv. et mont. nom.* III, 3; la MÜLLER, *Geogr. Gr. Minores*, II, 641 [32]). Dioscurides, multă vreme medic în armatele romane dela Dunăre, ne transmite în cărțile sale păstrate fragmentar, o listă de ierburi întrebuințate ca medicamente pe vremea lui Neron. Din această listă întregită cu acea transmisă de Apuleius, de

26. PLATON, *Chramides*, 156, V.

27. PÂRVAN, op. cit., p. 161.

28. IULIAN APOSTATUL, loc. cit.

29. Περὶ Ἰατρικῆς ὕλης și Περὶ Εὐποριστων ediția cea mai bună a lu Curtius Sréngel, Lipsca, 1829, două volume.

30. *De virtutibus herbarum*, în ediția Dr. Ackermann, Norimbergae, 1788.

31. HERODOT, IV, 75.

32. PÂRVAN, op. cit., p. 145.

pe vremea lui Antonius Pius și Marc Aurelius, o sumă destul de importantă de ierburi par a avea nume geto-dace[33], ceeace ar confirma odată mai mult larga desvoltare pe care o avea practica medicinei la Geto-Daci. Iar dacă practica medicinii era o funcțiune religioasă, lăsată pe mâna preoților, ca singurii inspirați de Zalmoxis în tratarea bolilor, după cum afirmă Platon, pe bună dreptate i s'a putut spune zeului getic δεός ιατρός[34]).

Dar nici din acest punct de vedere nu există vre-o asemănare între Zalmoxis și ceilalți zei vindecători. Unul dintre marii zei ai antichității păgâne, care avea atribuțiune specială în vindecarea bolilor, este Asklepios-Aesculapius, care dedea oracole vindecătoare alături de Hygeia, al căror cult este originar din Thesalia[35], dacă nu chiar din Thracia, și de Telsephorus, a cărei origine este neîndoelnic thracică. Originea nordică a acestor zei vindecători ai mythologiei grecești, este încă un indiciu despre practica medicinii în lumea thracică și deci și la Geți. Rețetele de vindecare pe care le dedea Asklepios, le primea direct bolnavul în templu, pe cale oraculară, în timpul somnului[36]. Pentru aceasta fiecare templu[37] era înseztrat cu o încăpere anume făcută spre a găzdui pe bolnavi. La Epidaur era cel mai renumit templu[38]. Inainte de a intra și a primi taina vindecării din partea zeului, fiecare bolnav trebuia să urmeze cu rigurositate desăvârșită un tratament preliminar și să facă sacrificii de animale[39]. Rețetele prescrise de zeu, ca și numele bolnavului și descrierea boalei, se scriau pe o placă de marmură și se păstrau în templu[40]. Ceeace caracteriza cultul lui Asklepios este că „zeul se prezenta în persoană celui care

---

33. TOCILESCU GR., *Dacia înainte de Romani*, p. 202-216; PAPADOPOL-CALIMAH, *Dioscuride și Luciu Apuleiu (Botanica daco-getă)*, Buc. 1879.
34. PÂRVAN, op. cit, p. 737.
35. STRABO, IX, p. 437.
36. PAUSANIAS. II, 27.
37. cf. GAUTHIER A., *Recherches hist. sur l'exercice de la medicine dans les temple*, Lyon, 1844; PANOFKA, *Askl. und Asklepiad*, în „Abhandl. der Berlin. Akademie", 1845, p. 272; BAISSETTE G., *Hipocrate* Paris, 1931.
38. PAUS. II, 10—13, 23 și 26.
39. PAUS, idem.
40. SMETIUS, *Inscrip. Antiq.* p. 20.

îi cereau vindecarea, căci altfel oracolul nu i se putea da" [41]. Forma sub care se prezenta de obiceiu zeul era aceea a unui șarpe, ceeace făcea ca acest animal să aibă un loc foarte însemnat în cultul lui Asklepios.

Nimic din toate acestea la Zalmoxis. Nici *incubatia* [42], acel somn în templu, în timpul căruia zeul pătrundea în corp și vindeca boala, care este un lucru comun tuturor cultelor vindecătoare, și nici măcar prescrierea pe cale oraculară a reţetei nu există în cultul lui Zalmoxis. Preoții lui aveau o practică mult mai sumară: invocau numele, puterea și, poate, prezența lui în prepararea medicamentelor, prin descântece cântate, apoi administrau bolnavilor leacul. Nici o știre antică nu confirmă altă practică în această privință, iar cei moderni, cărora le place să înrudească pe Zalmoxis cu toți zeii chtonieni ai Sudului mediteranian, n'au putut s'o afirme.

Dintre toate producțiile folklorice românești, cele care au păstrat mai multe reminiscențe străvechi, sunt fără îndoială descântecile și vrăjile [43]. Practica lor chiar azi este foarte răspândită în Sudul Europei, dar Românii o folosesc în mod deosebit. In practica descântecilor deosebim două părți total distincte: descântecul propiu zis, deci versurile cântate sau abia șoptite, și leacul, medicamentul care însoțește descântecul. Descântecul fără leac n'are nici un efect, exact cum spune Platon [44] despre medicul thrac care sfătuise pe Socrate. Fiecare descântec începe printr'o invocare a boalei sau a spiritului rău care produce boala și o chiemare a zeului vindecător și a acoliților săi. Cele mai multe descântece își îndreaptă chiemarea către Maica Domnului, sub care Pârvan [45] vede pe Cybela, mamă a zeilor și mare zeiță a regiunilor dunărene. Altele, mai ales cele de dragoste, se adresează lunii și stelelor, nopții și cerului. Elementul care s'a pă-

41. ROHDE E., op. cit. p. 100, nota 2.

42. ROHDE E., op. cit. p. 310, nota 3: Vindecarea și în general toate oracolele zeilor chtonieni se dedeau numai pe calea incubației. Lipsa ei este o dovadă mai mult despre caracterul uranian al lui Zalmoxis.

43. NOUR A. M., *Descântece și vrăji*, Turnu Măgurele, 1913.

44. PLATON, χραμίδης V.

45. PÂRVAN, op. cit. 164.

strat neschimbat în practica descântecilor, din străvechime până astăzi, este caracterul de taină, de secret pe care trebuie să-l aibe vraja și care este ceea ce păstrează eficacitatea. De aceea un descântec se rostește abia șoptit, între buze și numai în prezența bolnavului. Un descântec spus fără motiv, își pierde puterea de vindecare. Un studiu mai adâncit asupra descântecilor și vrăjilor practicate de Români ar putea scoate la lumină multe resturi de culte străvechi, care au avut în Dacia getică și romană epocile lor de înflorire.

Despre puterea oraculară a lui Zalmoxis ne relatează numai Strabo: „pentru că prezicea semnele meteorologice..."; „ca unul ce era în stare să anunțe ce se întâmplă pe la zei..."[46] Practica divinațiunii nu aparține unor anumite culte, uraniene sau chtoniene, ci este aproape generală; o serie destul de lungă de zei și zeițe au în cultul lor prorocirea oraculară.[47] Oracolele sunt foarte numeroase în lumea veche, începând cu acel al lui Apollo de la Delphi,[48] vestit nu numai în lumea grecească, și până la străvechiul oracol din Cos,[49] locul de naștere al lui Hippocrat și sediul faimosului templu al lui Asklepios. Prezicerea se exercita în temple, de către preoți și preutese special pregătiți, pe care nu trebuie să-i confundăm cu proorocii ambulanți. Erau două feluri de preziceri: fie că voința zeului se releva imediat, fie că se interpreta din fapte contingente. La Dodona, unde era oracolul lui Zeus, zeul își făcea cunoscută voința prin freamătul frunzelor șteperilor bătuți de vânt sau prin sunetul pe care-l făcea un vas de aramă bătut cu o curea. Preotesele sau profetesele Dodonei se numiau *porumbițe,* după cum acelea ale Artemisei se chiemau *albine.* Acestea dovedește că oracolele se întemeiau altădată pe observarea sborului porumbițelor și albinelor și fără îndoială că la origine

---

46. STRABO, VII, 3, 5.

47. cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4 vol. 1879-1882.

48. GERENT-BOULANGER, *Le génie grec dans la religion,* Paris, 1932, p. 151-189; CHANTEPIE DE LA SAUSSAVE, *Manuel de l'histoire des religions,* p. 550-553.

49. BAISSETTE G. op. cit, p. 49-64.

era vorba de culte totemice, ale căror obiect erau aceste animale. Oracolul cel mai celebru din antichitate, acel de la Delphi, avea ca interpretă pe o tânără fată numită Pythia, care, inspirată de Apollo, profetiza în accese de delir. Cu mult înainte, acei cari veneau să consulte oracolul se așezau ei înșuși pe un trepied și primiau inspirația zeului prin vaporii care se exazalau din peștera profetică. S'a părut mai târziu că o tânără fată bolnăvicioasă era mai docilă la inspirația zeului și și a preoților săi, de cât clienții lor."[50] Pe vremea lui Herodot profetizarea se făcea la Greci numai în temple și sanctuare. Erau așa de legate ideea de sanctuar și de prorocire, în cât aproape că nu există sanctuar care să nu dea oracole și să nu exercite prin oracole o puternică influență.[51] Incă din secolul VI ajunseseră la oarecare celebritate mai multe oracole din Grecia continentală.[52]

Deși pe vremea lui Strabo[53] oracolul și în general divinațiunea nu mai erau la modă, totuși el singur ne vorbește în această privință despre Zalmoxis. Dar, întru cât medicina, socotită ca un dar zeesc era în legătură cu divinațiunea, desigur că preoții lui Zalmoxis practicau și arta de a face prorociri. Ei tălmăceau pe această cale voința zeului, prevestind nu numai timpul viitor, dar chiar unele manifestări actuale și concomitente ale acestei voințe în legătură cu viața omenească. Marele preot al zeului, care își avea locuința pe sfântul munte Kogaionon în vreo peșteră oarecare, dedea marile oracole care priveau statul geto-dac și pe regele său. Totuși de nicăeri nu ne vine o știre cu privire la vreun oracol însemnat al Geților. Neexistând temple mărețe sau măcar sanctuare mai modeste, divinațiunea n'a avut un rol prea însemnat în cultul lui Zalmoxis, astfel că nici un topic nu ni s'a transmis amintitor de vreun templu sau oracol. Herodot[54] relatează că Bessii și Satrii, închinători lui Sabazius, aveau „pe cel mai înalt munte, care poate fi Haemus,[55] un vestit

---

50. REINACH S., *Orpheus*, Paris, 1925, p. 136-137.
51. BOUCHÉ-LECLERCQ, op. cit., II, p. 332; III p. 15 sq.
52. HERODOT, I, 46.
53. STRABO, X, 3, 23; BOUCHÉ-LECLERCQ, III, p. 253.
54. HERODOT, VII, 111.
55. TOCILESCU GR, op. cit. p. 326, nota 284.

oracol, în care ca la Delphi profetiza o femee, dar ale cărei oracole nu sunt mai cu meșteșug alcătuite de cât cele de la Delphi". Dacă ar fi existat și la Geți un asemenea oracol, încă în vremea lui Herodot când divinațiunea avea un rol covârșitor în religie, desigur că istoricul grec care ne vorbește cel dintâi despre Zalmoxis, ne-ar fi dat și despre el vreo știre.

Rămânem deci la părerea că divinațiunea, care în cultele chtoniene ale Sudului mediteranian se bucură de o practică și de o organizare desăvârșită, n'a avut aceeași cinste în religia Geto-Dacilor. Dionysos-Sebazius-Bacchus, cu cele două fețe ale lor, una orgiastică și alta apolonizată, ale căror culte se sprijineau adânc pe oracol, ca și Rhessos al Bessilor din Rhodope, socotit uneori ca προφήτής Βακχον [56], n'a influențat nici măcar în arta oraculară pe Geto-Daci. Cultul lor a rămas uranian și din acest punct de vedere.

56. PERDRIZET P., op. cit. p. 28.

Nemurirea sufletului și viața viitoare

Latura cea mai desăvârșit originală a religiei Geto-Dacilor este concepția lor despre nemurire și viața viitoare. Credința că nu există moarte, în sensul de distrugere totală a ființei omenești, și că dincolo de moarte începe viața veșnică a sufletului, a uimit pe scriitorii greci ai timpului. Cercetătorii moderni, cei mai mulți socotind că Geto-Dacii, și din punct de vedere al culturii și spiritualității lor, sunt Thraci nordici, au interpretat religia lor prin cea thracică și au prezentat-o profund greșit, mai ales în ceea ce privește ideea de nemurire.

Herodot rămâne și de data aceasta singurul izvor de informație: „Că sunt nemuritori, ei și-o explică în modul următor. Socotesc că nu mor, ci, dacă au răposat, merg la zeul lor Zalmoxis“ [1]. Iar mai departe, completând ideea: „nici el (Zalmoxis), nici oaspeții lui, nici cei ce se vor naște în veci dintr'înșii nu vor muri, ci vor merge într'un loc unde vor trăi veșnic, având toate bunătățile“ [2]. Prin urmare este vorba de o nemurire care începe odată cu moartea, care se desfășoară în împărăția lui Zalmoxis, alături de el, și în care nu vor lipsi nici una din bunătățile vieții veșnice. „Ceea ce s'a mai adăugat la această caracterizare, în vremile elenistice, e, în cea mai mare parte, de înlăturat de numărul informațiunilor obiective despre Geți și de socotit drept un comentar tendențios al unei credințe rău înțelese“ [3].

---

1. HERODOT, IV, 94.
2. HERODOT, IV, 95.
3. PÂRVAN, *Getica*, p. 161.

Desprindem din concepţia geto-dacă asupra nemuririi, mai întâi ideea că această nemurire este de esenţă divină. Omul după moarte se îndreaptă *παρα Ζαλμοζιν δαίμονα*, unde se confundă cu zeul însăşi, în sensul de participare la aceiaşi viaţă eternă, bucurându-se de toate bunătăţile acestei vieţi. Este uşor de remarcat aici ideea că sufletele ridicându-se la Zalmoxis devin spirite divine, dobândind astfel o oarecare identitate cu zeul şi având atribuţiuni zeeşti, ocrotitoare sau duşmane celor rămaşi în viaţa pământeană, aşa cum vedem aproape în întreaga mythologie mediteraniană, dar mai ales în cea italică. Din tot ceia ce oferă raiul lui Zalmoxis celor ce s'au ridicat la el, este numai această nemurire, din care nu lipsesc bunătăţile cari o pot face plăcută şi dorită. În religia lui Zalmoxis sufletele, chiar în viaţa lor pământească, sunt de esenţă divină. Nemurirea lor începe odată cu crearea lor, numai că nu se manifestă ca atare de cât după ce au părăsit haina carnală a trupului. De aici a izvorît nevoia incinerării trupurilor şi spulberarea cenuşii în vânt sau numai depunerea ei într'o urnă simplă [4], alături de care sunt aşezate două vase rituale, cupa şi cratiţa, a căror semnificare o vom vedea mai jos.

Unul din istoricii moderni au făcut o strânsă apropiere între Geţi şi Trausi, un neam aşezat la Sud de Nestos, în apropierea Edonilor, cari se întindeau până în masivul Rhodoe, deci la răsărit de Thraci. Originea acestui neam este controversată. Tomaschek crede că sunt Thraci, veniţi din spre Carpaţi [5] şi aşezaţi la limitele răsăritene ale aşezărilor balkanice. Dar tocmai această aşezare, oarecum izolată de massa Thracilor, ar fi putut da de gândit pentru o altă origine a lor. Pârvan sprijinindu-se pe Hesychius (ἔδνος Σκυδικόν) şi pe Steph Biz. ἔδνος οὕς οἱ Ἕλληνες Ἀγαδιρσους ὀνομαξους) îi consideră „Scythi, complet thracizaţi încă de pe vremea lui Herodot, întocmai ca Agathyrşii din Dacia“ [6], împinşi până în aceste regiuni de marele curent de migraţiune scythică, început

4. ANDRIESESCU I, *Piscul Crasani,* Mem. Ac. Rom., p. 27, 29, 32.

5. TOMASCHEK, *Die alten Thraker,* I, p. 70: „wie alle Thraker, so waren die Trausi aus Karpathen gekommen“ şi p. 90.

6. PÂRVAN, op. cit., p. 35.

încă din sec. VII în Europa centrală și sud-estică"[7]. Ori care ar fi însă această origine, atâta vreme cât nu pot fi considerați Geți sau măcar getizați, cum au fost Agathyrșii, ci un neam scythic thracizat, problema originei lor nu intră în cadrul acestor preocupări. Ne interesează însă credințele lor religioase, pe care scriitorii moderni, între care și Pârvan, le apropie de ale Geților, și pe acestea le vom cerceta.

Știrea cea mai completă asupra Trausilor ne-o transmite Herodot:[8] „Am vorbit mai sus despre obiceiurile Geților cari se cred nemuritori. Thrausii nu se deosibesc de restul Thracilor de cât cu privire la morții și la nou-născuții lor. În jurul copilului care se naște se strâng rudele și bocindu-se înșiră toate relele pe care trebuie să le îndure în viață. Dacă moare cineva, în timpul îngropării, glumesc și se veselesc, bucurându-se că a scăpat de rele și că este fericit"[9].

Ideea cea mai prețioasă din acest text, care ne îndeamnă de la început să vedem în Trausi un neam deosebit de Geți și fără nicio înrudire cu aceștia, este că ei își înhumau morții. În text γῇ κρύπτουσι[10] arată că ei practicau, ca și Scythii, ritul înhumării, nu ca Geții cari incinerau pe morții lor „pentru a ușura ridicarea sufletelor spre cer"[11]. Obiceiul înhumării este aproape o regulă la toate cultele chtoniene. Morții erau încredințați pământului, fiindcă aici era reședința zeilor dătători de nemurire și fiindcă acolo urma să continue viața omenească cu nevoile și bucuriile sale de pe pământ. Cultele uraniene se dispensau de trup și-l incinerau pentru ca slobozirea sufletului să fie perfectă. Geții în tot lungul mileniului din naintea erei creștine au practicat acest rit, spre deosebire de invadatorii Daciei, Scythii și Celții, cari practicau înhumarea. Pentru acest motiv nu pot fi, cum spune Pârvan, Scythi getizați, adică un fel de Agathirși târzii pe

---

7. PÂRVAN, op. cit., p. 232.
8. HERODOT, V, 4.
9. Pentru traducerea acestui text vezi: LARCHER, 1885; P. GIGUET, Paris, 1870 și PHILIPPIDE A., *Originea Românilor*, p. 78.
10. BAILLY A., *Dic. Gr.-Fran.* p. 1141: γῇ κρυπτω a depune sub criptă sub mormânt.

care Herodot îi găsește atât de departe de massa Geților. Ei rămân Scythi, dacă nu un rest cimmerian, uitați în acest colț de pământ, cari se thracizaseră în cursul vremii.

Cât privește obiceiurile lor la naștere și la înmormântare, pe cari ni le comunica lămurit Herodot, acestea nu pot fi puse în legătură cu nemurirea Geto-Dacilor. Întristarea la naștere și bucuria la moarte nu pot găsi un punct de înrudire cu această nemurire. De nicăeri nu reese că Geto-Dacii considerau viața pământească ca o povară, ca un lucru urât, ca o grea suferință încărcată de toate relele naturii omenesti. La aceste credințe ar fi corespuns o viață pasivă și negativă, lipsită de virtuți, fără entusiasm și duioșie, pe care ar fi dorit-o cât mai scurtă și în care practica sinuciderii ar fi fost o regulă și un rit religios. Geto-Dacii însă erau un popor muncitor, așezat și cuminte, adânc credincios, vesel și voios, cu un puternic simț al onoarei și al demnității, sobri și hotărîți la fapta îndrăzneață, deci însușiri care nu pot încăpea într'o viață pasivă, ce începe prin bocete și prin teama de a trăi. Ei nu avea nici bucuria morții, așa cum au avut-o Trausi, care să-i facă să glumească, să joace și să petreacă în urma mortului, la gândul că a scăpat de relele vieții. Geto-Dacii mureau bucuroși în luptă, fără teamă de moarte, dar nu aruncându-se în cea dintâi suliță dușmană ivită în cale, fără nicio opunere și veseli că scapă de viață. Ei luptau și încă cu îndârjire, cu hotărîre, cu aprigă vitejie, fiindcă numai moartea dobândită prin această dârjenie era plăcută lui Zalmoxis și deschidea poarta nemuririi.

Aceste obiceiuri ale Trausilor nu reprezintă, cum spune Pârvan, „o mentalitate nordică uraniană", ci, din contră, una chtoniană, sudică și mediteraniană. Petrecerea și bucuria în fața morții sunt mai degrabă asemănătoare cu practica misterelor dionysiace, când credincioasele devorau de viu taurul sub care vedeau pe zeu, sau cu cele din cultul lui Orpheus și Rhessos. De altfel însăși Herodot, când vorbește de Trausi îi înglobează în grupul Thracilor sudici, de care nu-i deosibește întru nimic, în opoziție cu

---

11. REINACH S., op. cit., p. 73.

Geții, cari dintre Thraci „sunt cei mai drepți“: „Am vorbit de obiceiurile Geților cari se cred nemuritori; Trausi nu se deosebesc de restul Thracilor decât cu privire la morți și la nounăscuți“ [12]. Deci Herodot vede în Thrausi un neam care se aseamănă perfect cu Thracii, de care se deosibesc prin aceste obiceiuri, deci diferiți de Geți, și peste această precizie nu se poate adăuga nimic. Este surprinzător că Pârvan n'a dat știrii lui Herodot interpretarea aceasta, care este cea mai justă, și s'a lăsat condus de o argumentare ce nu se poate menține.

In afară de aceasta, Herodot ne spune despre Geți un lucru precis și sigur, cu privire la atitudinea lor în fața morții: „Indată ce locuința a fost gata, (Zalmoxis) se făcu nevăzut pentru Thraci, în care rămase trei ani; iar aceștia *îl regretară și-l plânseră ca pe un mort* (οἱ δε μένὲπόθεον τε καί ἐπενθεον ὥς τεθνεῶτα). Deci obiceiul lor, spre deosebire de al Trausilor, era de a regreta și a jeli pe mort, nu de a juca de bucurie. Regretul și jalea nu priveau de cât pe cei rămași, erau deci sentimentele celor din viață, cât privește pe cel răposat, acesta se considera fericit fiind că sufletul său, desrobit de trup, se îndreaptă spre viața veșnică.

Astfel din cele de mai sus o singură concluzie rămâne în această privință: Trausii sunt scythi thracizați, cari n'au nimic a face cu Geții, ale căror obiceiuri la naștere și înmormântare sunt chtoniene, spre deosebire de ale Geților, indicate de textul lui Herodot, care sunt uraniene și se pot încadra în concepția lor despre nemurire.

Grecii primitivi nu concepeau nemurirea de cât pentru zei. Omul era ursit peirii cu trup și suflet. Ideea de „nemurire“ presupune pe aceea de „zeu“ în concepția grecească. Religia grecească primitivă „se întemeia pe principiul că, în orânduirea divină a lumii, umanitatea și divinitatea sunt și trebuie să rămână despărțite și deosebite

---

12. Pentru lămurirea deplină a ideei dau două traduceri ale acestui text: GIGNET: J'ai dit les coutumes des Gètes, qui se croient immortels; les Taruses ne diffèrent du rest de Thraces qu'au suget de leurs morts et de leurs nouveau-nés. – LARCHER: J'ai parlé ailleurs des coutumes des Gètes, qui se disent immortels; quand à celles det Trauses, elles ressemblent parfaitement aux usages du reste des Thraces.

în așezarea ei și în esența lor"[13]. Nu toate ființele divine erau nemuritoare[14], căci se pare că numai olympicii se bucurau la început de nemurire[15]. Hades, stăpânul Infernului, nu era venerat în nici o cetate grecească[16], ceea ce ar confirma părerea că nu se bucura de imortalitatea zeilor olympici[17].

Abia mai târziu se răspândi credința în nemurire și pentru oameni. Trecerea omenescului spre nemurire a făcut-o, mai întâi, eroii (semitei). Se pare că acest lucru se datorește cultului lui Dionysos, „a cărei esență și natură intimă se întemeiau pe exaltarea presentimentului unei vieți eterne" [18]. Dar această nemurire era concepută ca o continuare a vieții pământești și dincolo de moarte[19], astfel că mortul trebuia să aibe cu sine în mormânt, care nu era de cât o nouă locuință, tot ceea ce avusese si'n viață: mâncare, băutură, animale și chiar servitori[20]. Abia târziu această existență de după moarte începu să dobândească forma „unei vieți superioare, veselă și fericită"[21], considerată însă tot ca o continuare a vieții pământești[22]. O profundă deosebire față de concepția nemuririi, atât de spiritualizată, a Geto-Dacilor.

---

14. PRELLER, *Grichische Mythologie,* Berlin, 1994, II, p. 722.

15. OTTO W., *Die Götter Griechenlandes. Daș Bild des Göttlichen in Spiegel des Grichischen Geists,* Bonn, 1929, p. 176.

16. PAUSANIAS, VI, 25, 2-11.

17. cf. HESIOD, *Theog.* 311, 769 sq.: PRELLER, *Theogonie und Goetter,* Berlin, 1894, p. 798-834; DECHARME P., *Mythologie de la Grèce antique,* p. 408-431.

18. ROHDE E., op. cit. p. 266.

19. CHANTEPIE DE LA SAISSAYE, op. cit. p. 499.

20. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique,* Paris, Hachette, 1920, p. 8: „Foarte multă vreme s'a crezut că în cea de-a doua existență, sufletul rămâne legat de corp. Născut cu el, moartea nu-l desparte, ci se închide cu el în mormânt".

21. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, op. cit. p. 537.

22. FOUSTEL DE COULANGES, op. cit. p. 8: Străvechile credințe ale Italienilor și Grecilor nu concepeau o lume a nemuririi prea depărtată de aceea a existenții omenești. „Viața viitoare" își avea domeniul sub pământ. Credința că spiritul se ridică spre cer, spre împărăția lumii, este, la aceste popoare, foarte recentă. La început această nemurire era acordată numai câtorva oameni mari, binefăcători ai umanității.

De unde își trage originea această nemurire la strămoșii noștri?

Am văzut mai sus că în fondul primitiv religios indoeuropean, Geto-Dacii au moștenit credința în nemurire [23]. Este dificil să dăm un conținut precis acestei idei. Ceea ce este sigur, este că concepția spirituală a nemuririi, așa cum o găsim în timpurile istorice la Geto-Daci, era forma superioară la care ajunsese evoluția acestei credințe. Viața austeră, în mare parte datorită climei și pământului, a prilejuit desvoltarea acestei concepții; iar pe de altă parte, sufletul daco-get, stăpânit la expansiuni și domol la avânt, reflectând în adâncul său această viață aspră, a contribuit la formularea și închegarea acestei credințe originale asupra nemuririi. Așa zisele rituri ale nemuririi, cum este „ospățul imortalității" [24], a cărei existență se atestă în Hellada înainte de venirea Grecilor [25], precum și „băutura nemuririi", care în străvechea Grecie era un amestec de lapte cu hydromel [26], sunt, fără îndoială, moșteniri indoeuropene, pe care trebue să le fi avut și strămoșii noștri. Dacă interpretăm inventarul unui mormânt geto-dac în minunata lui sărăcie, străvechea moștenire indoeuropeană a nemuririi, apare destul de evidentă în cele două vase care însoțesc totdeauna și în toate epocile [27] urna funerară. Rostul acestor vase ar fi: cupa sau ceașca pentru băutura nemuririi; talerul, cratița sau stra-

---

23. FOUSTEL DE COULANGES, op. cit. p. 7: „Ori cât de sus vom pătrunde în istoria rasei indoeuropene, nu se vede la această rasă că ar fi existat vreodată ideea că după această scurtă viață totul se sfârșește pentru om. Cele mai străvechi generații, mult înainte de a fi apărut filosofii, au crezut într'o a doua existență. Ele și-au înfățișat moartea nu ca o destrămare a ființei, ci ca o simplă schimbare de viață" - TYLOR EDWARD, *La civilisation primitive*, II, p. 28: „Dacă considerăm ansamblul ideelor religioase a raselor primitive, credem că doctrina existenței viitoare a sufletului, constituia unul din elementele principale și cele mai generale ale acestor idei religioase".

24. cf. DUMÉZIL C., *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924.

25. GERNET ET BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, 1933, p. 49.

26. GERNET ET BOULANGER, op. cit. p. 70.

27. PÂRVAN, op. cit. p. 428.

china pentru ca sufletul celui trecut dincolo de moarte să poată lua parte la ospăţul nemuririi la masa lui Zal=moxis.

Cum se dobândea nemurirea getică ?

La Greci, şi în general la toate popoarele de religie chthoniană, nemurirea se dobândea la capătul unui lung şir de practici, atât în viaţa pământească, cât şi după moarte. In viaţă erau ceremoniile de adorare a zeului, cele mai multe orgiastice, care ţineau zile întregi şi în care se invocau clemenţa şi bunăvoinţa zeească, atât pentru viaţa de aici, cât şi pentru cea de dincolo. In cultul lui Dionysos=Sabazius=Bacchus, cum am arătat mai sus, aceste ceremonii orgiastice luau înfăţişeri de nebunie co=lectivă [28]. După ce sufletele treceau hotarele vieţii, spre a se bucura de nemurirea din imperiul lui Hades, aveau încă de trecut o mulţime de piedici. Mai întâi trecerea prin poarta lui Pluton, păzită de vestitul câine neîmblânzit, Cerber; apoi trecerea stynxului, cu barca bătrânului mo=rocănos Charon, pe care muritorul şi candidatul la nemu=rire trebuia să=l plătească cu bănuţul de argint pe care i=l puneau în dinţi cei rămaşi în viaţă. Ajuns pe malul celălalt al Stynxului, care despărţea Ereba de lumea celor vii, sufletele se împărţeau în două grupe: iniţiaţii şi ne=iniţiaţii. Cei dintâi se bucurau de favoarea lui Hades, care le dăruia viaţa veşnică, iar celelalte rămâneau umbre ne=statornice, ursite să fâlfâie veşnic în demi=viaţa crepus=culară a Erebei [29]. In drumul lor spre cele eterne sufletele se înfăţişau în viaţa tribunalului lui Hades, unde judecă=torii Minos, Eak şi Rhadamanthe, cărora li se adăuga mai târziu Triptolem, judecau faptele comise în viaţa terestră. Sentinţa acestui tribunal hotăra ceea ce trebuia să se pe=treacă cu sufletul, iar nemurirea începea abia atunci în sensul său de beatitudine [30].

La Geto=Daci nemurirea nu era condiţionată de nimic. Viaţa pământească însă, cu ceea ce alcătuia această viaţă în şirul zilelor de trai, trăgea în balanţa lui Zalmoxis,

---

28. cf. PRELLER, op. cit. p. 659-718; DECHARME, op. cit. p. 432 sq
29. ROHDE, op. cit. p. 243.
30. cf. HARRISON JANE, *Intruduction to the study of greek religion*, Cambridge, 1908.

fiind că dacă un get, cu sufletul încărcat de păcate, ieşea la sorţi spre a merge să se înfăţişeze înaintea lui, jertfa nu-i era primită, căci omul nu-şi dedea duhul în vârful suliţelor. In acest caz viaţa pământească a solului respins de zeu apărea ca un blestem, fiind că, nevrednic a se înfăţişea lui Zalmoxis, era încă nevrednic a vieţui între semeni; nenorocitul era un „paria", sortit să fugă dintre ai săi şi să-şi risipească zilele urgisit de lume şi de zeu. Nevrednicia lui avea o singură pedeapsă, aspră şi irevocabilă în dureroasa ei semnificare: osânda la moartea eternă a vieţii trupului[31].

Când jerfa era primită sau când sufletul putuse să se descătuşeze de trup, nimic nu mai împiedeca acest sbor παρά Ζαλμοξιν δαίμονα. Sufletul este în timpul vieţii pământene încătuşat de trup; el trebuie lăsat slobod spre a se ridica spre cer. Moartea este eliberarea lui, astfel că ea nu exista pentru Geţi în sensul pe care i-l dăm astăzi şi în care sunt amestecate sentimente de frică, de regret de revoltă, fiind că totul se reduce pentru noi la ceea ce suntem ca oameni ai pământului. Geţii nu aveau moarte[32], căci trecerea spre cele eterne era considerată ca o uşurare a sufletului, o liberare a sa, o desîmpământenire dorită cu cea mai înflăcărată ardoare. Sufletul era marele principiu eteric[33] al existenţei neîntrerupte; partea din divinitatea eternă pentru scurta sa trecere prin viaţa pământească, el trebue să se reîntoarcă la Zalmoxis, în marele tot din care a fost desprins.

Această credinţă în nemurire avea adânci reflexe în viaţa de toate zilele a Geto-Dacilor. Austeritatea traiului cu masa frugală de lapte şi legume, lipsită de carne, cu locuinţa simplă până la sărăcia cea mai expresivă, cu ocolirea tuturor poftelor trupeşti, izvora, fără îndoială, din marea credinţă a nemuririi sufletului. Toate acestea: masa bogată, traiul comod, băutura, precum şi femeea în sens

---

31. PÂRVAN, op. cit. p. 55.

32. POMPONIUS MELA, II, rezumă minunat filosofia religioasă a morţii la Geto-Daci: „emori... melius esse quam vivere...", căci a muri înseamnă „animas (putant) non estingui, sed ad beatiore transire".

33. TYLOR E., op. cit. II, p. 31: „filosofia raselor primitive recunoaşte în suflet un principiu eteric, destinat a supravieţui".

poligam, erau pentru îmbuibarea trupului, deci pentru menţinerea lui ca închisoare a sufletului, ceea ce nu se potrivia cu dorinţa de fiece clipă a lui de a-şi lua sborul spre cele eterne. S'a zis că Geto-Dacii erau poligami sau beţivi şi desfrânaţi, fiind că s'au confundat totdeauna cu Thracii din Sud, fără să se vadă că credinţa lor în nemurirea sufletului şi în general religia lor, nu puteau îngădui aceasta, fără a se nega pe sine.

Poligamia Geţilor[34] este una din poveştile pe care unii autori vechi şi moderni le-au atribuit acestui popor sobru şi auster. Herodot rămâne singurul izvor demn de toată încrederea în ceea ce priveşte istoria Geţilor din această vreme; când vorbeşte de Agathirşii din Transilvania el arată că aceştia practicau viaţa în comun şi femeile le aparţineau în devălmăşie[35]. Dar aceşti Agathyrşi erau Scythi şi în vremea când scrie Herodot ei nu se getizaseră complet, astfel că nu se poate atribui şi Geţilor un obicei cunoscut al Scythilor. Dacă acest obicei l-ar fi avut şi Geţii, de sigur că istoricul grec care-i cunoscuse atât de bine ar fi spus-o răspicat. Strabo[36] însă afirmă cu toată tăria că Geţii practicau poligamia într'o formă foarte exagerată. Izvorul său de informaţie nu este în această privinţă vreun geograf sau istoric, ci el îşi culege informaţiile de la Menandru. Pe acest comic îl foloseşte în mod deosebit. Temându-se însă ca nu cumva să fie acuzat de exagerare, Strabo nu se sfieşte să-i ia apărarea, arătând că nimic nu este scornit, ci totul reprezintă adevărul cel mai perfect: „Observaţi, mai ales, portretul pe care Menandru îl face despre ei; fără îndoială, că el nu-l inventează, ci zugrăveşte totul după natură".

Menandru, prin gura unui get adus pe scenă, spune textual în citatul lui Strabo: „Noi, celalţi Thraci, atâţi câţi suntem, mai cu osebire Geţii, (fiindcă eu sunt Get şi îmi fac o glorie din originea mea), nu suntem, fireşte, pilde de stăpânire de sine. Niciodată, la noi, nu se căsătoreşte cineva cu mai puţin de zece, unsprezece sau

34. ROESLER, op. cit. p. 367; TOMASCHEK, op. cit. p. 96.
35. HERODOT, IV, 104.
36. STRABO, VII, 3, 4.

douăsprezece neveste. Iar dacă din întâmplare moare cineva care n'a avut decât patru sau cinci soţii, ştiţi ce spune despre el gura lumii? Sărmanul, el nici nu se chiamă că a fost însurat şi că a ştiut ce e dragostea!" Numărul femeilor, exagerat pentru cea mai gravă formă de poligamie antică, este fără îndoială efectul comic pe care l-a urmărit Menandru; exagerarea are deci o scuză. Dar este uşor de apreciat nu numai lipsa de seriozitate a afirmării, dar chiar faptul că Geţii sunt şi aici înglobaţi în massa Thracilor şi judecaţi ca atare. Desigur că Thracii sudici erau poligami şi acest lucru este bine cunoscut în lumea grecească. Faptul că Menandru aduce pe scenă un Get şi-i pune în gură lucruri cari privesc pe Thraci se explică şi prin confuzia generală care stăpânea între Greci despre Geţi şi despre Thraci.

O dovadă perfectă că Menandru nu face deosebire între unii şi ceilalţi, este când arată ritualul religios săvârşit de femei, care au iniţiativa acestor lucruri şi care antrenează pe bărbaţi la marile serbări religioase. Citatul lui Strabo este foarte edificator: „Faceţi socoteala, cinci sacrificii pe zi; şapte tinere sclave aşezate în cerc în jurul nostru fac să chiue cymbalele, în timp ce altele urlă cât le ţine gura". Este aici fără îndoială un tablou după natură, dar nu dela Geţi, ci dela Thracii sudici cari adorau pe Dionysos. Tabloul înfăţişează foarte sugestiv o scenă din marile Dionysiace.

Ceea ce alcătueşte însă o mare nedumirire în ceea ce priveşte izvoarele de informare ale lui Strabo, este de ce recurge la Menandru pentru a afla o stare socială din Dacia, care prin natura ei trebuie să fie permanentă, şi nu alege un alt mijloc de aflare a adevărului. Comicul pe care îl utilizează şi pe care nu-l interesează adevărul istoric, trăieşte cu aproximativ treisute de ani nainte de Strabo, într'o vreme când stăpânea în Dacia Dromichaites şi din care avem acel minunat tablou al ospăţului pe care regele get îl oferă regelui macedonean, Lysimachos, învins şi prizonier.[37] Cum s'ar împăca masa aspră şi săracă a Geţilor de la acest ospăţ, cu această exagerată

37. DIODOR, XXI, 12, i sq.

poligamie? Strabo putea să afle despre Geţi întrebând chiar la Roma, unde a trăit atât de multă vreme, şi i s'ar fi spus cu totul altceva de cât a găsit în comediile lui Menandru. Este astfel ciudată informaţia geografului dintr'un autor atât de vechi, pentru un fapt pe care îl consideră încă prezent, cum este această poligamie getică.

Dar ceea ce este deopotrivă de interesant, este modul cum închee Strabo acest paragraf: „Spuneţi dacă nu este absurd a pretinde că Geţii au considerat celibatul ca perfecţiunea milei. In schimb este un lucru de care nu se poate îndoi nimeni şi care reese nu numai din amănuntele pe care ni le dă Poseidonius, ci din toată istoria Geţilor, acela că *zeul religios a fost trăsătura dominantă a caracterului acestui popor, în toate timpurile.*" Dacă am cunoaşte amănuntele lui Poseidonius din care Strabo îşi trage consideraţia aceasta, fundamental opusă celor arătate de Menandru, am putea vedea cu prisosinţă că nu poate fi vorba de poligamie la un popor religios cum erau Geţii.

In orice caz însă, informaţia lui Menandru nu se referă la Geţi, ci la Thracii cari erau poligami. Scena religioasă descrisă mai sus, este, cum am arătat o scenă de ritual dionisiac, într'o vreme când cultul lui Dionysos avea o largă pătrundere între Thraci.

Asupra obiceiului de a bea vin de care sunt acuzaţi Geţii, două ştiri aproape contimporane se contrazic. Strabo[38] ne vorbeşte despre opera lui Decaeneus în distrugerea viţei de vie şi deci de combaterea beţiei: „anume a fost convinşi Geţii să distrugă viile şi să trăiască fără vin". Pomponius Mela,[39] care dovedeşte o metodă mai conştiincioasă de informaţie, spune: vini usus quibusque ignotus."

Se pare că cel mai uşor crezut a fost Strabo, căci între scriitorii moderni domină părerea că Geţilor le plăcea vinul în aşa fel, în cât se poate vorbi de o adevărată destrăbălare alcoolică[40]. Xenopol, urmând pe scriitorii moderni, cred într'un viciu al beţiei, dar se sprijină mai

38. STRABO, VII, 3, 11.
39. POMPONIUS MELA, II, 2.
40. ROESLER, ambele opere citate: TOMASCHEK, op. cit. I, p. 96.

mult pe ceea ce este necontestat în această privință asupra Thracilor.[41] Pârvan crede că „Geto-Dacii au fost din cele mai vechi timpuri băutori de vin, întocmai ca și Celții" și aduce în sprijinul acestei păreri nu numai „amforele de vin grecesc, de la Thasos, Rhodos și Cnidos, găsite pretutindeni în părțile noastre, până în creerii munților;[42] dar însuși „povestea banchetului dat de Dromichaites lui Lysimachos"[43] este o mărturie a înclinării spre băutură a strămoșilor noștri.[44] Și „atunci când nu l-au avut la ei în țară, dovada permptorie a consumării vinului grecesc stă în faptul că nu este așezarea getică din epoca La Tène unde să nu găsim numeroase resturi de vase grecești și pontice".

Mărturisim că nu putem împărtăsi această părere. Strabo, care ne arată că sub îndemnul lui Decaeneus au fost distruse viile, iar „Geții au fost convinși să trăiască fără vin", poate fi crezut numai în parte. El se referă la domnia lui Burebista, când regatul geto-dac atinsese limitele sale cele mai largi, când stăpânirea sa se întinde pe ambele maluri ale Dunării, până la Haemus, trecând peste Illyro-Thraci și Scordisci, când însuși el era socotit, după inscripția lui Acornion din Dionysopolis,[45] ca rege thrac. Știrea lui Strabo poate fi înțeleasă în două feluri: sau că acțiunea de propagandă la abstinență a lui Decaeneus s'a îndreptat asupra unui trib sau „popor" thrac din Sudul Dunării, înglobat de curând în imperiul lui Burebista, sau că acele vii distruse aparțineau tot Sudului, în ținuturile Moesilor și Tribalilor, vestite atunci ca și acum prin vinurile lor. Centrul stăpânirii lui Burebista, deci reședința sa obișnuită, poate acea Argedava de care amintește inscripția din Dionysopolis, era pe Argeș undeva, în nici un caz în Banat,[46] fiind că el aparținea unui trib get din câmpia munteană sau Oltenia, întrucât-va

41. XENOPOL A., *Ist. Rom. din Dacia Tr.* Buc. 1914, I, p. 76 și 100.

42. cf. PÂRVAN, La pénétration hellénistique dens la vallé du Danuble, 1923, p. 34 sp.

43. DIODOR, XXI, 12.

44. PÂRVAN, Getica, p. 137.

45. DITTENBERGER, Syll., III, 762, rândul 22-23;

46. PÂRVAN, op. cit. p. 81; A. NOUR. *Unde a fost „basileia" lui Burebista?* Buc. 1940.

deosebit de celelalte. Aceștia aveau poate înclinări spre băutura vinului, dar nu în măsura în care îi învinuește știrea lui Strabo. Poate fi iarăși adevărat ca această știre să se refere numai la stăpânirea lui Burebista de peste Dunăre.

In ceea ce privește cealaltă mărturie, a amforelor, grecești presărate dealungul întregului ținut geto-dac, chestiunea nu trebuie văzută numai pe o singură față. Cine poate afirma cu precizie că aceste vase se găseau aici numai pentru că transportaseră vin grecesc? Ele puteau să se găsească în ținuturile getice ca marfă sau aduse cu untdelemn și în general cu uleiuri, a căror specialitate și faimă erau rezervate numai Sudului grecesc. Geții, cu predispozițiile lor religioase de care am vorbit, ne consumând animale, nici grăsimea lor n'o întrebuințau în opaițe, astfel că erau siliți să consume undelemnul grecesc.

Dar consumul de vin, dacă acest consum există cu adevărat ca să facă din Geți niște bețivi și desfrânați, nu ar fi fost satisfăcut cu ori câte anfore grecești ar fi ascuns pământul Daciei. Și dacă totuși aduceau vin grecesc mânați de patima beției, știrea lui Strabo că s'au distrus viile apare superfluuă, fiind că ori aveau vii și nu le trebuia acele amfore cu vin grecesc, ori nu aveau vii și amforele sunt îndreptățite. In afară de aceasta, câte amfore cu vin s'ar fi putut aduce din Grecia, cu mijloacele de transport ale vremii, ca vinul să poată îndestula un popor de bețivi? Știrea nu poate susține cu suficientă crezare defăimarea aruncată unui popor cu o viață atât de aspră ca a Geto-Danilor.

Cât despre banchetul lui Lysimachos pe care îl invocă Pârvan ca un prilej de beție, trebuie să ținem seama de ceea ce ni s'a comunicat despre acest ospăț.[47] Două aspecte diferite avea această masă: unul, masa de lux, bogată și îndestulată, a Macedonenilor, în cap cu regele învins și captiv; altul, masă simplă, sărăcăcioasă, fără strălucire și fără îmbuibare a Geților, în cap cu Dromicaites. Nicăeri nu se atestă prezența vinului în această

47. DIODOR, XXI, 12.

ştire, şi dacă se poate deduce pentru masa Macedonenilor, pentru o masă fără carne, redusă la pâine îngroşată cu tărâţe, o supă, lapte şi brânză, ca a Geţilor, vinul este exclus. Dar avem ştiri precise că Geţii, popor de păstori şi agricultori primitivi, se hrăneau cu lapte, cu miere şi cu legume, iar vinul nu-l cunoşteau.[48]

Deasupra ori căror argumente stă însă religia lor, care nu îngăduia vinul, nu numai sub forma origiastică, ca la Thraci, dar nici măcar sub aceea a unui consum moderat. Concepţia nemuririi, aşa cum am văzut-o la Geţi, n'ar fi putut isvorî dintr'o minte turburată de aburi ameţitori ai vinului şi nu s'ar fi împăcat de cât cu viaţa austeră până la asprime, care exclude vinul şi pe care ne-o atestă toate izvoarele.

O trăsătură caracteristică a nemuririi getice este trecerea spre această nemurire. Egiptenii, în cea mai mare parte a istoriei lor, credeau că mortul într'o stare semimaterială, se ducea după moarte să muncească pământul în câmpiile Ilau, dar această călătorie este plină de primejdii, de care nu poate scăpa de cât urmând sfaturile foarte complicate din „Cartea Morţilor", pe care urmaşii le copiază şi le pune la îndemână în sarcofag.[49] Este deci vorba de o trecere la nemurire prin *emigrare,* prin rătăcire îndelungă, spre a ajunge la ţinuturile rezervate muritorilor. Şi această nemurire reducea fiinţa omenească la acel *Râ,* o dedublare a eului fiecăruia, „imagine invizibilă", ursită la o nemurire limitată, legată de mormânt, unde se prelungea într'o formă oarecare viaţa pământească.[50] Assiro-Chaldeenii credeau în aceiaşi emigrare, până în imperiul subpământean al zeiţii Allatu, de unde aceasta trimite sufletele într'o grea călătorie, până la izvorul vieţii eterne sau al plantei de viaţă, ascunse sub fundul din urmă al pământului, de unde sufletele puteau să soarbă nemurirea.[51] Perşii,[52] ca toţi Iranienii,

---

48. MELA, II, 2.
49. REINACH S., *Orpheus,* p. 45.
50. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, op. cit. p. 103.
51. REINACH S. Op. cit. p. 55.
52. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, op. cit. p. 470; „Moartea nu are pentru Perşi nici aneantizarea omului, nici o disoluţie sau o contopire a sufletului în divinitate. Ei credeau în perzistenţa unei vieţi individuale şi conştiente, chiar corporale, după moarte. Această viaţă se bucură de imortalitate la Mazdeeni, dar numai la ei singuri".

credeau că nemurirea se dobândeşte în Raiu, dar spre a ajunge acolo, sufletele, (de astă dată numai sufletele), trebuiau conduse de Sraosha,[53] care avea misiunea să le apere de demonii din cale, care căutau să le smulgă raiului şi să le ducă în iad.[54] Deci tot o emigrare. Grecii, la început, credeau într'o emigrare a sufletelor în împărăţia lui Hades, cum am văzut mai sus. Mai târziu însă credeau că purificarea sufletului nu se putea face de cât punându-l să rătăcească lungă vreme prin trupurile diferitelor animale. Este o methempsychoză sau o *reînviere repetată*. Este adevărat însă că această credinţă a existat la început sub forma populară la toate popoarele din India până în Grecia şi în Italia meridională. Grecii însă o desăvârşiră, ca expresiune mistică şi poetică, prin orphism, iar ca filosofie prin şcoala lui Pythagros şi a discipolilor săi.[55] Thracii, ca adepţi fanatici ai lui Dionysos, credeau de asemenea în methempsychoză.

Geto-Dacii ca să ajungă la nemurire n'au acceptat nici îndelunga rătăcire pe sub pământ a Egiptenilor şi Asiro-Chaldeenilor, nici acea spălare de păcate printr'o trecere continuă şi succesivă prin trupuri de animale a methempsychozei greceşti. Ei ajung la nemurire prin înălţare la cer, prin *elevaţiune*. „Că sunt nemuritori ei şi-o explică în chipul următor: socotesc că nu mor, ci, dacă au răposat, că merg la zeul lor Zalmoxis".[56] Dar Zalmoxis este în cer şi ca să ajungă la el se înalţă la cer. Nici peregrinare îndelungă, nici amarnică şi josnică rătăcire prin trupuri de animale, ci o simplă ridicare la cer.

Dacă locul de desfătare întru nemurire este la Greci, la Egipteni şi la Assiro-Chaldeeni în întunecimile pământului, acolo unde se desfăşoară împărăţia lui Pluton, Osiris şi Themiz, iar la Perşii-Mazdeeni în raiu, undeva deasupra munţilor, după ce sufletele au fost drămuite spre a se vedea dacă merită raiul,[57] la Geto-Daci acest raiu al nemuririi este lângă Zalmoxis, în cerurile sale

---

53. Nu cumva este o înrudire etimologică între Sraosha şi Scaraoţchi?
54. REINACH S., op. cit. p. 98.
55. REINACH S., op. cit. p. 120—122.
56. HERODOT, IV, 95.
57. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, op. cit. p. 470.

albastre și fără limite. Herodot dă în această privință preciziuni care înlătură orice discuție: παρα Ζάλμοξιν δαίμονα.

Ingeniozitatea cercetărilor moderni de a da lui Zalmoxis un caracter chthonian, după chipul thracic al lui Sabazius-Dionysos, găseste că mai este de adăugat ceva în această privință. Rohde spune: „Suntem, fără îndoială, în drept să completăm povestirea lui Herodot, după care Geții morți se îndreaptă παρὰ Ζαλμοξιν δαίμονα, ca să viețuiască acolo în eternitate, în sensul acela că ei se duc să întâlnească pe zeu în acea pajiște muntoasă, care este un imperiu de încântare și desfătări". [58] Este peștera din știrea lui Strabo [59], în care se actualizează după moda vremii a retragerii în peșteri a preoților, însăși refugiul lui Zalmoxis, pythagoreic și evhemeristic, așa cum l-au prezentat izvoarele elenistice. Rohde însă comite două greșeli fundamentale: una, despre care am mai vorbit, când judecă pe Geto-Daci ca parte integrantă, sub toate raporturile, din massa Thracilor sudici, atribuindu-le deci trăsăturile caracteristice ale religiunilor sud-mediteraniene; alta când nu se ostenește să dea justă interpretare știrilor antice cu privire la Zalmoxis și la cultul său, mai ales când nu se constată nici un element chthonic și orgiastic în acest cult.

Din cele înfățișate mai sus cu privire la concepția nemuririi la Geto-Daci și la caracteristica generală a religiei lor, se pot desprinde următoarele concluzii, care răspunde teoriilor lui Rohde:

1. Trimiterea solului la Zalmoxis nu este un sacrificiu în sensul chthonic, deci nu este un dar anticipativ pentru vreo rugăciune sau drept mulțumire pentru împlinirea unei dorinți, ci o misiune către zeu a întregului popor, când cel trimis este svârlit spre cer, nu în fundul pământului, ci împiedecat în vârful lăncilor de a mai atinge pământul.

2. Tunetele și fulgerile din cer sunt un semn pentru cei de pe pământ că acolo, în împărăția lui Zalmoxis, a năvălit un zeu strein și dușman, contra căruia el se

58. ROHDE E. op. cit. p. 287. nota 2.
59. STRABO, VII, 3, 5.

apără cu tunetele și fulgerile sale, ajutat de săgețile pă-mântenilor; dacă zeul nu s'ar afla în cer, ci sub pământ sau în vreo peșteră oarecare, nu ne putem explica acest text precis al lui Herodot.

3. Lipsa totală de știri despre ospățurile orgiastice și despre sărbătorile epiphanice, atât de caracteristice și de esențiale în cultul lui Dionysos-Sabazius, este încă un indiciu sigur că nu existau, astfel că nici raportul de dependență sau de contingență între religia Thracilor și a Geților nu putea să existe.

4. De asemenea lipsa ori cărui indiciu methempsy-chozic în concepția nemuririi, atât de limpede definită de Herodot, este încă o dovadă că cultul lui Zalmoxis se menține pe un plan de totală independență față de influențele sud-mediteraniene, în marea lor majoritate chthoniene.

5. Astfel fiind, religia Geto-Dacilor, așa cum o înfăți-șează textele analizate, mai sus, se dovedește a fi de *cel mai pur caracter* uranian, ca toate religiile Nord-euro-pene, total deosebită din acest punct de vedere de religiile Sudului mediteranian, care sunt sau numai chtho-niene ca a Egiptenilor, sau o țesătură de chthonism și și uranism ca a Grecilor și Romanilor.

Zalmoxis, Dionysos și Orpheus

Cultul lui Zalmoxis a fost considerat, rând pe rând, o variantă sau o derivație din cultele lui Dionysos și Orpheus. Deși asupra acestei chestiuni, după cele arătate mai sus, n'ar mai fi multe de spus, reluăm totuși chestiunea spre a-i da și mai multă precizie. Cu acest prilej ne propunem să arătăm că religia Geto-Dacilor n'are niciun punct comun cu aceea a popoarelor thrace din Sudul peninsulei Balcanice.

Vom recunoaște de la început o strânsă analogie între orphism [1] și cultul lui Dionysos [2] adorat în Thracia sub numele de Zagreus dintr'o vreme foarte străveche. Această analogie, observată de timpuriu de cercetătorii moderni, a dus chiar la părerea că Orpheus [3], ca divinitate thraco-grecească, nu este de cât o hipostază a lui Dionysos [4].

Marele zeu al vinului și al orgiilor thrace era adorat sub diferite epitete, iar cultul său s'a asociat multor culte

---

1. S'a crezut că mythul lui Orpheus n'ar avea un caracter chthonian (REINACH S., *Cultes,* II, p. 122), cu toate că elementele rituale și dogmatice. au până în amănunt acest caracter. Dar în afară de înrudirea cu cultul lui Dionysos, chthonian prin excelență, însăși etimologia cuvântului „orpheus" ne indică acest lucru. Orpheus (Ορφευς) derivă, desigur, din rădăcina grecească ορφ și se înrudește direct cu calificativul ορφὸζ întunecat, obscur, lipsit de lumină.

2. REINACH S., *Cultes,* III, p. 104; ROHDE op. cit. p. 352, nota 3.

3. ROHDE, op. cit. p. 269, nota 1: Tradiția nu ne înfățișează pe Orpheus numai ca un cântăreț inspirat de zei, ci mai ales ca profet care cunoaște tainele viitorului și voința zeilor, ca medic în vindecarea bolilor, meșter în artele magice și purificator de păcate.

4. LERNORMANT, Annali del'Inst., 1845, cit REINACH, op. cit. p. 104

străvechi din Thracia, Grecia și Asia-mică, dar mai ales din Phrygia. Intre epitetele mai puțin obișnuite sunt *Bassareus* (βασσαρέος)[5], *Pronios* (brunetul)[6], *Evios* și *Iacchos*[7]. Acela de *Bacchos*, întrebuințat mai mult în onomastica religioasă romană, are un sens foarte nesigur[8]. Apelativele prin excelență thracice sunt *Zagreus* și *Sabazios*, la care în literatura veche se asociază totdeauna acela de *Dionysos*, numindu-se *Dionysos-Zagreus* și *Dionysos-Sabazius*. Vom observa de la început că amândouă aceste epitete asociate lui Dionysos reprezintă numele celui mai mare zeu al orphismului, ca doctrină și cult[9].

După părerea noastră, Zagreus și Sabazius sunt numele a două divinități din Thracia străveche, asociate mai târziu cultului lui Dionysos, sub cele două fețe ale sale: una infernal-orgiastică, Dionysos-Sabazius; alta mistic-apollonizată, Dionysos-Zagreus. Amândouă aceste divinități trebue să fi făcut parte din fondul primitiv religios indo-european, moștenit de la Thracii primitivi, la care s'a asociat, sincretizându-se, o zeitate locală de tip chthonic-mediteranian, în care se găseau elemente caracteristice din cultul de mai târziu al lui Dionysos. Ne îndeamnă spre această părere existența lui Sabazius[10] ca zeitate bărbătească a lumii la Phrygieni[11], care nu era alt ceva de cât o formă străveche a zeului Men[12]. Despre un cult al lui Sabazius în Thracia, în directă legătură cu cultul lui Dionysos, ne confirmă mai multe izvoare antice, între care Clement

5. ROHDE, op. cit. p. 269, nota 1.

6. DECHARME P., op. cit. p 439.

7. CURTIUS, *Griech. Etym.*, p. 460, 576.

8. LERNORMANT F., art. „*Bacchus*" în Dict. des Antiq. Grec. et Rom. Daremberg-Saglio, afirmă că acest epitet derivă de la phrygianul Βαγαῖος, care era un apelativ al lui Sabazius, pe care îl întâlnim în Thracia sub numele de Dionysos.

9. DUBOIS CH., art. „*Zagreus*", în Dict. des Antiq., respinge acest epitet și ori ce analogie între Zagreus și Sabazius.

10. LASSEN, *Ueber die Lykischen Inscriften*, p. 370, derivă pe Sabazius din sanscritul *sabnhâj*, înrudit cu grecul σεβος teamă religioasă, teamă amestecată cu respect.

11. MAURY, *Relig. de la Grèce*, tom. III p. 101; cf. WELCKER, *Griech. Götterlehre*, I, p. 427, II, p. 623.

12. Inrudit poate cu egipteanul MIN (cf. GAUTHIER HENRI, *Les fêtes du dieu Min*, le Caire, 1931, și *Le personnel du dieu Min*, idem).

din Alexandria [13], iar mai naintea sa Diodor [14], Strabo și Aristophan în „Norii". Acest cult al lui Sabazius thracul poate în forma dionysiacă, a contribuit să se alcătuiască doctrina orphică [15] și să ia naștere cultul lui Zagreus [16].

Legătura dintre cultul lui Dionysos și orphism reese chiar din legendele referitoare la aceste culte. Astfel, după o legendă grecească, marele zeu orphic, Zagreus, ar fi fost fiul lui Zeus și al Proserpinei, căreia tatăl său îi dăruise stăpânirea lumii încă de când era copil. Dușmanii lui Zeus, Titanii, îndemnați de Hera, căutară să ucidă pe copil de mai multe ori, îmbrăcând veșminte ciudate, dar n'au reușit, fiind împiedecați de Uranus. In cele din urmă dăruindu-i o oglindă și în timp ce se privea în ea, încercară din nou crima, dar Zagreus scăpă și de data aceasta transformându-se în diferite animale, până când sub forma unui taur îl prinseră Titanii, îl sfârtecară și-l devorară. Palas-Athena reuși însă să-i ia inima, pe care i-o dădu lui Zeus s'o înghită, renăscând apoi din nou pe Zagreus [17]. Dar Titanii primiră o groasnică pedeapsă: fulgerile lui Zeus îi prefăcuse în cenuse, iar din cenușă se născură oamenii, ca un amestec de bine, carnea devorată a lui Zagreus, și de rău, Titanii [18]. După această legendă inima fusese înghițită de Semela, fica lui Cadmus, care în mytul lui Dionysos trece drept mama sa, și care îl renăscu [19]. Iar după o altă legendă, Zagreus, sub forma sa de taur fusese devorat de Menadele adoratoare ale lui Dionysos [20]. Fondul orphismului stă în această legendă, care înfățișează nașterea, uciderea și devorarea [21], apoi renașterea lui Za-

13. CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Protrept.*, II, 16, 1 ed. Stählin, cit. DUBOIS, în art. *„Zagreus"*, cit. mai sus.

14. DOIDOR, IV, 4, 1.

15. cf. DIETRICH, *Ueber eine Szene der Aristophanischen Wolken* in „Rhein Mus", 48, 1893, p. 275 și Kleine Schriften, p. 117 sp.

16, PETTAZZONI R. *La religione de la Grecia antica fino ad Alessandro,* p. 282.

17. LENORMANT, în Rev. Arch. Nov-Dec. 1874; Ian. 1875.

18. ROHDE op. cit. p. 360-361.

19. DUBOIS, loc. cit.

20. PLATON, *Rep.* p. 398, citând pe PROCLOS; ROHDE, op. cit. p. 273 sq.; PERDRIZET, op cit. p. 31.

21. Omophagia este comună în mythul lui Orpheus și al lui Dionysos.

greus[22]. Iată dar că în originea legendară a mythurilor, cei doi zei thracici, Dionysos și Zagreus, se amestecă, se completează și se confundă, astfel că pe bună dreptate, încă de la Herodot[23], orphismul a fost considerat ca o derivație a cultului lui Dionysos sau că instituirea acestui cult este opera lui Orpheus, ca adept al cultului dionysiac[24]. De altfel amândoi zeii au avut locuri comune de adorare: Pangeu[25], Haemus, Smirna, Helikor[26].

Orphismul însă, spre deosebire de cultul lui Dionysos, se încheagă într'o doctrină precisă, cu deosebire eschatologică, care-l distinge nu numai de religia oficială, dar chiar de ori ce alte culte din timpul său[27]. Originele acestei doctrine, ca și întregul său ritual mistic, după cum ne comunică Diodor[28], sunt din Egipt, de unde au fost aduse de însuși Orpheus. Se vede și aici o reeditare a peregrinărilor lui Zalmoxis, cu întreaga poveste a influențelor egiptene[29]. Doctrina orphică are ca obiectiv principal pe om, „pe care vrea să-l învețe ca să simtă în sine pe Dumnezeu și să creadă într'o finală împreunare

---

Prin acest rit adepții cultului în stare de extaz voiesc să se confunde cu însăși divinitatea. Thracii antici practicau omophagia. (FERNELL L. R., *Cultes of the Greek states,* 5 vol. Oxford. 1896-1907, IV, p. 105; cf. HARRISON I. E., *Prolegomena to the study of greek religion,* ed. II, Cambridge, 1908, p. 425). Urme despre această omophagie par să se întrevadă până astăzi în unele obiceiuri populare pin Thracia. (GERNET-BOULANGER, op. cit. p. 115; REINACH, *Cultes,* II, p. 58).

22. REINACH, *Cultes,* II, p. 58.

23. HERODOT, II, 49, 81; DIODOR, I, 92.

24. LACTANTIU, *Instit.,* I. 22; APOLODOR, *Bibliotek,* I, 3, 2, 3 cit. REINACH, *Cultes,* II, p. 104.

25. PERDRIZET, op. cit. p. 71 sp.

26. REINACH S., *Cultes,* p. 104.

27. ROHDE, op. cit. p. 354-355.

28. DIDOR, I, 96.

29. REINACH S., op. cit. I. p. 330-331: „Admite nu numai o influență egipteană asupra orphismului, ceeace este posibil fără a fi demonstrată, dar o strânsă asemănare între riturile orphice și cele egiptene... In mai multe morminte din sec. III și II în. Hr., descoperite în Italia meridională și în Creta, s'au găsit fragmente dintr'o mică poemă orphică, gravată pe tablete de aur, cari este ca un ghid pentru mort în călătoria sa pe lumea cealaltă și menită să-l apere de pericolele supranaturale care-l amenință. *(Inscripția graece Italiae,* numerile 638, 641, 642, în „Bull. de cores. hellén. 1893, p. 121). Dar acest ghid este perfect asemănător cu sobrietatea gândirii grecești, în plus cu „Cartea

cu divinitatea, dincolo de moarte" [30]. In ceea ce priveşte lumea, ca creiaţie divină, orphismul enunţă o teorie cosmologică, pornind de la primele începuturi ale lucrurilor, până ce cosmosul s'a constituit într'o varietate desăvârşită, care nu excludea însă unitatea. Această evoluţie a lumii apare theologilor orphici ca „istoria unei lungi serii de puteri şi de figuri divine, care, ieşind una din alta şi biruindu-se una pe alta, se schimbă în opera sa de a forma şi de a stăpâni lumea, absorbind în ea Totul, ca să-l restitue apoi însufleţit de un singur spirit, ca Unul în infinita sa pluralitate" [31].

Ideia esenţială a oprhismului este păcatul originar. În legenda mythologică a lui Zagreus, cum am văzut, oamenii erau urmaşii Titanilor, care devoraseră trupul zeului. Această crimă atârna greu pentru fiecare şi numai iniţierea în misterele orphice era singura scăpare [32]. Dar alături de această iniţiere, ceea ce se cerea fiecărui credincios, era o anumită viaţă, aşa numită „viaţa orphică" ὀρφικὸς βιός [33], care se definea printr'un desăvârşit ideal ascetic, printr'o normă de abstinenţă şi de renunţare completă, care contrasta cu ritualul dionysiac [34]. Aceasta era

---

Morţilor", din care se scoteau extrase spre a fi puse în mormintele egiptene, având acelaş scop de a sustrage pe mort din primejdiile care-l înconjurau în drumul său spre ţinuturile preafericiţilor. Această apropiere, indicată mai întâiu de DIETRICH, *De hymnis orphicis*, Marburg, 1891, p. 41, a fost desvoltată ingenios de FOUCARD în primul său memoriu asupra misterelor din Eleusis, Paris, 1895.

30. PETTAZZONI R., op. cit. p. 240-241.

31. ROHDE, op. cit., p. 356-357.

32. REINACH S.. op. cit., I, p. 75; cf. LOBECK *Aglaphamis*, p. 566.

33. Origiile nu lipseau în ritualul orphic, dar acestea aveau un caracter mult mai temperat şi erau lipsite de acele dansuri nebuneşti, duse până la epuizare, la delir şi la extaz. Orgiile nu aveau, ca în cultul lui Dionysios, rostul să pregătească pe om pentru împreunarea sa cu zeul prin devorare, ci erau doar o practică religioasă care completa ascetismul şi abstinenţa. Orphicii, în mod conştient nu consumau carne (ROHDE, o. c. p. 365—366). Orgiile religioase nu sunt un lucru neobişnuit în religiile vechi. Astfel formau o bază esenţială în cultul lui Adonis (*Chantepie de la Saissaye*, o. c. p. 181). Cultul Cybelei avea în epoca romană un ritual orgiastic (idem, p. 627), dar mai ales în cultul asiatic al lui Deus Sol Elagabal, la Roma chiar, se practicau orgii publice, pline de desmăţ şi de desgust (idem. p. 661).

34. ROHDE, op. cit. p. 363.

de altfel singura latură în care cultul lui Dionysos se deosebia de orphism[35]. Dar nici această viață orphică nu era deajuns ca să dea scăpare sufletelor și să le îngăduie pacea eternă. Pentru curățirea de marele păcat originar nu era nevoe de cât de purificarea sufletului printr'o lungă trecere prin corpuri de animale și de oameni, deci un lung șir de morți și de reînvieri. Era credința în methempsichoză. Ieșit din corp, sufletul ca un abur plutește în văzduh până ce este aspirat de o altă ființă și apoi iarăși mereu, continuu, mereu-mereu, până ce împlinește nasfârșita cale a morții și a învierii[36].

O latură caracteristică a orphismului sunt *sectele*. Orphicii săvârșeau ritualul lor adunați în asociații secrete, în care principiul dominant era pur religios: „nevoia individuală de o religiositate mai interioară, de o doctrină mai adâncă și de o viață mai pură, era singurul scop, al acestor asociații“ [37]. În aceste secte secrete pe care statul nu le cunoștea sau le tolera, s'a alcătuit acea teorie dogmatică ce caracterizează orphismul[38]. Asemenea sectelor orphice sunt thiasele din cultul lui Dionysos, grupuri de asociați pentru orgii, care deveniră mai târziu niște collegii oficiale, organizate și controlate de cetate. Se pare că în epoca istorică aceste „thiase“ erau organizate pe sexe: Baccai femenine și Baccoi masculine[39].

Între orphism și pythagoreism sunt strânse legături de apropiere[40], care merg până la absoluta identitate a esenței lor[41]. Dar, cum foarte bine observă Rhode[42], orphisul este îmbibat de o mulțime de elemente theologice ale străvechiului cult thracic al lui Dionysos, care lip-

35. CHANTEPIE DE LA SAISSAYE. op. cit. p. 362-363.

36. ROHDE, op. cit. p. 383.

37. CHANTEPIE DE LA SAISSAYE, op. cit. p. 362-363.

38. ROHDE, op. cit. p. 350. Una dintre renumitele secte orphice din Athena este aceia înființată de Onomacrit, un autor de poeme orphice priceput în arta de a profetiza, care a trăit la curtea lui Pisistrate (PAUSANIAS, VIII, 38. 5).

39. GERNET-BOULANGER, op. cit. p. 122.

40. REINACH T. *Cultes*, III, p. 290.

41. LEOPOLD H. M. B., *La religione dei Romani nel svilupo storico*, Paris, 1924. p. 113.

42. ROHDE, op. cit. p. 352, nota 2.

sesc în pythagoreism. Dar acest lucru ne face să bănuim că orphismul este mult mai vechi decât doctrina lui Pythagoras. Astfel că pe bună dreptate, cei vechi considerau pythagoreismul ca o doctrină religioasă, cu aspecte științifice, izvorîtă din orphism[43]. Asemănări sunt încă între druidismul celtic și orphism; explicația, care nu este cu totul admisibilă, ar sta în lungul răstimp în care Celții au trăit în strânsă legătură cu Thracii și Illyrii. Dar cea mai însemnată influență a orphismului se vede în creștinismul primitiv[44].

Pe calea acelorași deducții s'a considerat că cultul lui Zalmoxis nu este decât o derivație din orphism. Ba, ceva mai mult, că Zalmoxis ca persoană, în carne și 'n oase, a fost discipolul lui Orpheus[45], alături de care perigrinează, părăsind pe Pythagoras, până în Egipt. Ideea aceasta a fost susținută în România de Carol Blum, într'o revistă foarte bună[46] și cu aspectul științific de rigoare. Autorul a avut ca „scop principal să scoată în evidență caracterul orphic al religiei lui Zalmoxis, în cadrul ideei că Zalmoxis este un personagiu real, ca Pythagoras, Empedocle sau Decaeneus, că a avut o viață pământească și că, după împlinirea misiunei sale profetice s'a confundat esențialmente cu Gebeleisis, zeitatea preconizată de el“[47]. Trecem peste originea ca om a lui Zalmoxis, pe care am discutat-o mai sus, spre a ne opri asupra înrudirii dintre orphism și cultul zeului getic.

Remarcăm dela început câteva inexactități în ceea ce privește cultul lui Zalmoxis, izvorîte nu numai dintr'o falsă interpretare a știrilor antice, dar chiar din necunoașterea lor deplină.

1. *Reîntoarcerea sufletelor spre purificare;* textual: „pe când sufletele celor cu păcate se reîntorc de

---

43. REINACH S., op. cit II, p. 65.

44. REINACH S., III, p. 281, 290. 346.

45. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alter Völker,* p. 296 „und es wäre Zamolxis in diesem Sinne ein Orpiker zu nemen“.

46. BLUM C., *Zalmoxis* în „Analele Dobrogei“. X, 1929. Studiul a fost extras într'o broşură; toate referinţele din acest studiu trimit la paginile din extras.

47. BLUM C., op. cit, p. 12.

atâtea ori până se purifică complet"[48]. De unde reese această reîntoarcere spre purificare în religia Geto-Dacilor? Nici o știre nu ne spune nimic în această privință; afirmarea are doar scopul de a susține methempsychoza orphică în cultul lui Zalmoxis.

2. *Scepticismul cu privire la nemurire:* textual: „Locul citat al lui Pomponius Mela (II, 2, 7) ne arată că printre Geți s'au ivit spirite independente, care nu-și ascundeau scepticismul lor cu privire la nemurirea sufletului"[49]. De unde apare această afirmare? Religia lui Zalmoxis, atat cât se poate înfățișa în știrile antice, este străbătută de cel mai larg entuziasm și optimism în ceea ce privește nemurirea: „merg la moarte mult mai de grabă decât ar merge într'o oricare altă călătorie"[50], fiindcă moartea este numai o schimbare de locuință. Iar Pomponius Mela, la locul indicat de d. Blum, spune precis: „emori melius esse quam vivere"[51]. Unde este scepticismul geto-dac, care la orphici era cu putință față de perspectiva veșnicei întoarceri?

3. *Orphism geto-dac pe cale odrizică;* textual: „Este verosimil că orphismul a trecut dela Odrizi la Geto-Daci, chiar cu mult înaintea formării imperiului odrizic"[52]. Despre orphism odrizic în formă dominantă nu ne atestă nicio știre antică, iar între cercetătorii moderni, în afară de Maas[53], este părerea unanimă că în Rhodope și Pangeu, deci în ținutul Odrizilor, n'a existat nici un sanctuar al lui Orpheus, fiindcă zeul dominant era Rhessos[54], al cărui rit se amestecă cu cel orphic, dar de care ca dogmă se deosebia fundamental. Apoi între Geți și Odrizi, afară de epoca lui Burebista, n'au fost niciodată strânse legături[55]. Nici chiar pe vremea regelui Teres și a fiului său Sitalkes, care au dat strălucire regatului odrizic[56], apro-

---

48. BLUM C., op. cit, p. 12,
49. BLUM C., op. cit. p. 12.
50. IULIAN APOSTATUL, op. cit. p. 327.
51. MELA II, 2.
52. BLUM C., op. cit. p. 9.
53. MAAS, *Orpheus*, 1895, p. 68.
54. PERDRIZET, op. cit. p. 29-31.
55. PÂRVAN, op. cit. p. 43, 79, 88.

pierea n'a fost atât de strânsă ca să poată fi posibilă o influență religioasă.

4. *Misterele orphice la Geto-Daci;* textual: „Acel care a introdus misterele orphice la Geto-Daci a fost tocmai Zalmoxis“ [57]. Numai pentru că Strabo ne relatează despre peșteri, care serveau ca adăpost și refugiu pustnicilor, nu se poate ajunge la concluzia, cum face Creuzer [58], că în aceste peșteri se practicau mistere. Misterele erau legate de un anume ritual, despre a cărui existență ne-ar fi vorbit nu numai izvoarele literare antice, dar chiar inventarul arheologic al acestor vremi.

5. *Orphismul religie populară la Geto-Daci;* textual: „Este de remarcat că, pe când la ceilalți Thraci, orphismul s'a mărginit la un număr restrâns de adepți din pătura de sus a triburilor, la Geți noul curent religios a cuprins aproape tot poporul. Și la Geți, Zalmoxis se adresează mai întâi fruntașilor, dela care misterele fură împărtășite cercurilor mereu crescânde. Numai la Geto-Daci orphismul a devenit o religie populară. Numai la ei credința în nemurirea sufletului s'a înrădăcinat în așa fel, în cât ei însăși se numeau cei nemuritori“ [59]. Orphismul n'a fost nicăeri și niciodată o religie populară. Infățișarea sa cea mai deosebită este latura filosofic-dogmatică în care scriitorii orphici au excelat. In afară de Onomacrit, întemeetorul sectei orphice din Athena, căruia Herodot îi spune Χρησμολόγος [60], tălmăcitor sau poate el însăși dătător de oracole, autor de scrieri orphice, Suidas ne citează încă alte nume [61] din Athena, dar mai ales din Italia meridională. Teologia sa era dificilă chiar minților dedate cu speculațiile religioase, dar încă unui biet popor de păstori și plugari, cum erau Geto-Dacii. Nici în Grecia n'a fost popular orphismul, ci s'a redus numai la câteva centre de cultură helenă sau helenistică. Cum ar

56. THUCYDIDE, II, 95-99.
57. BLUM C., op. cit., p. 9.
58. CREUZER, op. cit., p. 299: *„in denen wohl hörere Erkentnisse in mimischen Darstellungengen mitgetheilt“.*
59. BLUM C., op. cit. p. 2.
60. HERODOT, VII, 142, 143.
61. CHANTEPIE DE LA SAISSAYE, op. cit. p. 563.

fi fost posibil în Dacia? Autorul glumește când afirmă că orphismul „a cuprins tot poporul", sau dovedește o totală lipsă de înțelegere a acestei religii, atât de complicată ca dogmă și ca ritual.

6. *Metempsihoza în eshatologia lui Zalmoxis;* textual: „Caracterizarea religiei lui Zalmoxis ca doctrină pythagoreică ne face să credem că în eshatologia lui Zalmoxis metempsychoza trebue să fi avut un rol însemnat"[62]. Este interesant că legătura dintre doctrina lui Pythagoras și religia lui Zalmoxis, spre a ajunge la existența metempsichozei, se deduce numai din afirmația lui Herodot că zeul a fost sclavul lui Pythagoras la Samos. Se trece cu vederea peste ceea ce este mai de preț în această privință, îndoiala istoricului grec asupra celor relatate: „Cred că Zalmoxis trebue să fi trăit cu mulți ani înainte de Pythagoras"[63]. Pe lângă toate acestea d. Blum afirmă: „Reforma religioasă a lui Zalmoxis nu este deci datorită unor influențe externe, ci ea izvorăște din însăși spiritul etic al Thracilor". Dar atunci cum rămâne cu doctrina pythagoreiană? Acea „reînviere a lui Zalmoxis", nu este *reînviere* în sens chthonian sau creștin, pentru că presupune moarte și Zalmoxis n'a murit; el numai se făcu nevăzut dintre Thraci"[64] timp de trei ani cât rămase în odaia subterană pe care și-o pregătise. Reînviere nu există în tot cultul lui Zalmoxis, pentrucă Geții nu știau ce-i moartea; ei nu mureau, ci slobozindu-și sufletul din cătușele trupului, se înălțau la cerul zeului, ca într'o schimbare de locuință, cum lămurește atât de frumos Iulian Apostatul. Ne existând deci ideea morții, nici aceea a metempsichozei nu era cu putință.

Dar autorul pe care îl discutăm putea să vadă că între cultul lui Zalmoxis și orphism nu există nici un punct comun din însăși definiția orphismului pe care ne-o dă în lucrarea sa[65]. Ideea păcatului originar nu reese de nicăeri din știrile antice și că metempsychoza nu se poate

62. BLUM C., op. cit. p. 10.
63. HERODOT, IV, 96.
64. HERODOT, IV, 95.
65. Se cuvine să spunem aici că această definiție este luată aidoma după REINACH S., *Orpheus*, Paris, 1925, p. 122, așa cum dovedesc textele: BLUM,

presupune. Intreaga theologie orphică și dionysiacă, cum am văzut mai sus, se reduce la aceste două puncte esen-țiale, care le fac să se înfrățească până într'atâta în cât una poate fi considerată hipostaza celeilalte. Observațiile celelalte se referă în cea mai mare parte la un fond de credințe și la un ritual obișnuit tuturor religiilor din lumea veche. Ele nu se pot considera ca aparținând numai unora dintre aceste religii și nu pot afirma de cât un fond comun, cum am arătat mai sus. De pildă[66]. 1. *Intrunirea la mese comune,* care în adevăr aparține ritualului getic, nu este un specific orphic; întregul politheism antic, dar mai cu seamă cel grecesc, se sprijinea pe ideea banchetelor zeiești, sub președenția celui mai mare dintre zei, idee care a fost transpusă și în viața muritorilor de pe pământ, în ritualul de adorare al divinității. 2. *Credința în nemurirea sufletului,* așa cum am arătat mai sus, este de găsit în toate religiile: ceea ce le deosebește este chipul cum se concepe această credință. Și în orphism și în cultul lui Zalmoxis nemurirea începe încă odată cu liberarea sufletului de trup, numai că orphicii credeau că această liberare nu este cu putință de cât după ce sufletul sfârșea lungul drum al reîncnrnărilor methempsychozice, fără să se poată interveni să se scurteze acest drum, pe câtă vreme Geții credeau că cu cât sfărâmau mai curând cătusele trupului, cu atât dobândeau mai repede nemurirea. Orphicii nu admiteau deci de cât moartea naturală, pe când Geții căutau și moartea violentă din răsboi[67]. 3. *Credința că viața pământească este o continuă legătură cu zeul,* cu care se solidarizează la anumite momente, nu există în or-

op. cit. p. 9. „La baza orphismului stă credința despre un păcat original (???). Sufletul e închis într'un corp ca într'un mormânt sau într'o temniță, pentru un păcat vechi, săvârșit de Titani, strămoșii oamenilor, prin uciderea mișelească și devorarea tânărului zeu Zagreus (Dionysos)"; REINACH S.: „L'orphism avait une doctrine du péché originel. L'âme etait formé dans le corp comme dans un tombeau ou prison, et cela en punition d'une faute très ancienne commise par les Titans, ancêtres des hommes, qui avaient traîtreusement tué le jeune dieu Zagreus".

66. Examinăm în ordinea indicată de d. Blum observațiile sale cu privire la înrudirea dintre orphism și cultul lui Zalmoxis.

67. ROHDE, op. cit. p. 363.

phism, lucru ce constitue latura cea mai originală a religiei lui Zalmoxis. 4. *„Invierea" lui Zalmoxis*, aşa cum o concepeau Geto-Dacii, nu se aseamănă cu a nici unui alt popor din lumea veche. Am văzut că nu e vorba de o *înviere*, deci de un fapt care are loc după moarte, pentru că zeul nu murea, după cum nu mureau nici credincioşii săi. Şi mai puţin că „învierea lui Zalmoxis trebuia să convingă pe adepţi că sufletul omului poate reînvia şi nu numai o singură dată, ci de mai multe ori, fie în acelaşi, fie în alt trup", cum spune C. Blum mistificând textul lui Herodot. Geţii concepeu ideea de „înviere" în sens spiritualizat, fără trup, ci doar în duh, despre care ei credeau că este etern şi de esenţă divină. 5. *Abţinerea dela consumul vinului şi-a cărnei*, afirmată deopotrivă în orphism şi în cultul lui Zalmoxis, nu este o dovadă peremptorie despre înrudirea celor două culte. Această abstinenţă era mai mult nominală în orphism, fiind că existau orgiile orphice, ca şi cele bahice, cari nu erau lipsite de vin şi de carne, mai ales când devorarea taurului era în ritual. 6. *Ordinele şi sectele* mistice, recunoscute deopotrivă la orphici şi la Geţi, nu este ceva deosebitor pentru aceste culte. Se poate afirma fără teamă că mai toate religiile, din toate timpurile, au avut ordine, secte şi colegii, izvorîte din nevoia de interiorizare mistică, care este un fenomen psihologic propriu sentimentelor religioase. Politheismul roman, poate mai mult ca ori care, era organizat în colegii religioase extrem de diferite şi de numeroase[68]. Caracterul secret al sectelor orphice şi dionysiace pote completa numai ceea ce ştim despre strânsele legături dintre cele două culte, căci cu nimic nu se asemănau aceste secte cu ordinul religios al „întemeetorilor", pe care îl aveau Geto-Dacii[69].

Iată pentru ce nu ne putem opri la ideea unei înrudiri între orphism şi cultul lui Zalmoxis, şi mai puţin

---

68. cf. MOMMSEN TH. *De collegiis et sodalicis Romanorum*, Kiliae, 1843; MARQUART JOAKHIM, *Le culte chez les Romains*, Paris, 1890, I, p. 281-384. II, p. 1-274; SCHIESS, *Die Römischen „collegia funeratica" nach den Inschriften* München, 1888; BÂRSAN CONSTANŢA *Colegiile la Romani, cu specială privire asupa celor din Dacia*, Buc., 1889.

69. PÂRVAN, op. cit. p. 172.

la o înrudire între acesta din urmă și cultul lui Dionysos. Religia lui Zalmoxis, în toată simplicitatea sa dogmatică și rituală, rămâne un specific al vieții de sărăcie, de austeritate și de adâncă interiorizare religioasă a Geto-Dacilor. Această religie se definește a fi fost izolată în esența spiritualității sale nu numai față de cotropitorii Scythi și Celți, cu care nevoia vieții a făcut să vremuiască lungi secole de obidă și împilări, dar chiar față de întregul Sud thracic mediteranian, frământat de pătimașe culte orgiastice și încă față de mythologia plină de legende și tradiții atrăgătoare a lumii grecești.

TEXTELE ORIGINALE ALE SCRIITORILOR ANTICI INTERPRETAȚI

Η Ρ Ο Δ Ο Τ Ο Σ

Herodoti historiarum libri IX Parisiis, Firmin Didot, 1858,

Lib. IV

XCIII *Πρὶν δὲ ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸν Ἴστρον, πρώτους αἱρέει Γέτας τοὺς ἀθανατὶζοντας. Οἱ μὲν γαρ δὴ τὸν Σαλμυδησὸν ἔχοντες Θρήϊχες καὶ ὑπὲρ Ἀπολλωνίης τε καὶ Μεσαμβρίης πόλιος οἰκημένοι, καλεύμενοι δέ Σκυρμιάδαι καὶ Νιψαῖοι, ἀμαχητί σφέας αὐτοὺς παρέδοσαν Δαρείῳ· οἱ δὲ Γέται πρὸς ἀγνωμοσύνην τραπόμενοι αὐτίκα ἐδουλώθησαν, Θρηΐκων ἐόντες ἀνδρηϊώταται καὶ δικαιότατοι.*

XCIV *Ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπυ· οὔτε ἀποθνήσκειν ἑωυτοὺς νομίζουσι, ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα· οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον νομίζουσι Γεβελέϊζιν. Διὰ πεντετηρίδος δὲ τὸν πάλῳ λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρά τὸν Ζάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἄν ἑκάστοτε δέωνται. Πέμπουσι δέ ὧδε· οἱ μὲν αὐτῶν ταχθέντες ἀκόντια τρία ἔχουσι, ἄλλοι δὲ διαλαβόντες τοῦ ἀποπεμπομένου παρὰ τὸν Ζάλμοξιν τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας, ἀνακινήσαντες αὐτὸν μετέωρον. ῥιπτεῦσι ἐς τὰς λόγχας. Ἢν μεν δὴ ἀπαθάνη ἀναπαρεὶς, τοῖσι δὲ ἵλεως ὁ Θεὸς δοκέει εἶναι· ἤν δὲ μὴ ἀποθάνῃ, αἰτιέονται αὐτὸν τὸν ἄγγελον, φάμενοί μιν ἄνδρα κακὸν εἶναι, αἰτιησάμενοι δέ τοῦτον ἄλλον αποπέμπουσι· ἐντέλλονται δὲ ἔτι ζώοντι· Οὗτοι σί αὐτοὶ Ορήϊκες καὶ πρὸς βροντήν τε καί ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν απειλεῦσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον θεὸν νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον.*

XCV *῾Ος δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν ῾Ελλήσποντον οἰκεόντων ᾿Ελλήνων καὶ Πόντον, τὸν Ζάλμοξιν τοῦτον ἐόντα ἄνθρωπον δουλεῦσαι ἐν Σάμῳ, δουλεῦσαι δὲ Πυθαγόρῃ τῷ Μνησάρχου· ἐνθεῦτεν δὲ αὐτον γενόμενον ἐλεύθερον χρήματα κτήσασται συχνὰ, κτησάμενον δὲ απελθεῖν ες τὴν ἑωντοῦ· ἅτε δὲ κακοβίων τε ἐοντων τῶν Θρηΐκων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Ζάλμοξιν τοὺτον ἐπιστάμενον δίαιτάν τε ᾿Ιαδα καὶ ἤθεα βαθὺτερα ἢ κατα Θρήϊκας, οἷα ῞Ελλησί τε ὁμιλήσαντα καὶ ῾Ελλήνων οὐ τῷ ασθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ, κατασκευάσασθαι ἀνδρεῶνα, ἐς τὸν πανδοκεύοντα τῶν ἀστῶν τοὺς πρώτους καὶ εὐωχέοντα ἀναδιδάσκειν ὡς οἴτε αὐτος οὔτε οἱ συμπόται αὐτοῦ οὔτε οἱ ἐκ τουτων αἰεγινόμενα ἀποθανέονται, ἀλλ᾿ἥξουσι ἐς χῶρον τοῦτον ἵνα αἰεὶ πεὶ ριεόντες ἕξουσι τὰ πάντα ἀγαθά. ᾿Εχ ᾧ δὲ ἐποίεε τὰ καταλεγθέντα καὶ ἔλεγε ταῦτα, ἐν τούτῳ κατάγαιον οἴκημα ἐποιέετο· ῾Ος δὲ οἱ παντελέως εἶχε τὸ οἴκημα, ἐκ μὲν τῶν Θρηΐκων ἠφανίσθη, καταβὰς δὲ κάτα ἐς τὸ κατάγαιου οἴκημα διαιτᾶτο ἐπ᾿ ἔτεα τρία· ρἱ δέ μιν ἐπόθεόν τε καὶ ἐπένθεον ὡς τεθνεῶτα· τετάρτῳ δὲ ἔτεϊ ἐφάνη τοῖσι θρήϊξι, καὶ οὕτω πιθανά σφι ἐγένετο τὰ ἔλεγε ὁ Ζάλμοξις. Ταῦτα φασι μιν ποιῆσαι.*

XCVI *᾿Εγὼ δὲ περὶ μὲν τούτου καὶ τοῦ καταγαίου οἰκήματος, οὔτε ἀπιστέω οὔτε ὦν πιστεύω τι λίην, δοκέω δέ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τὸν Ζάλμοξιν τοῦτον γενέσθαι Πυθαγόρεω. Εἴτε δὲ ἐγένετό τις Ζάλμοξις τοῦτον γενεσθαι Πυθαγόρεω. Εἴτε δὲ ἐγενετό τις Ζάλμοξις ἄνθρωπος, εἴτ᾿ ἐστὶ δαίμων τις Γέτῃσι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω. Οὗτοι μὲν δὴ τρόπῳ τοιούτω χρεώμενοι, ὡς ἐχειρώθησαν ὑπὸ Περσεων, εἵποντο τῷ ἄλλῳ στρατῷ·*

Π Λ Α Τ Ω Ν

Platonis opera ex recensione R. B. Hirschigii Vol. I. Parisiis, 1856.

ΧΑΡΜΙΔΕΣ

V. Κἀγὸ ἀκούσας αὐτοῦ ἐπαινέσαντος ἀνεθάρρησά τε, καί μοι κατὰ σμικρὸν πάλιν ἡ θρασύτης ξυνηγείρετο, καὶ ἀνεζωπορούμην. καὶ εἶπον, Τσιοῦτον τοίνυν ἐστιν, ὦ Χαρμίδη, καὶ το ταύτης τῆς ἐπῳδῆς. ἔμαθον δ' αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατείας παρα τινος τῶν Θρᾳκῶν τῶν Ζιλμόξιδος ἰατρῶν, οἳ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν. ἔλεγε δ'ὁ Θρᾷξ οὗτος, ὅτι ταῦτα μεν (οἱ) ἰατροὶ οἱ Ἕλληνες, ἃ νῦν δὴ ἐγώ ἔλεγον, καλῶς λέγοιεν· ἀλλὰ Ζίμολξις, ἔφη, λέγει ὑ ἡμέτερος βασιλεὺς, θεὸς ὢν, ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμούς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψοχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἶν τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἰατροῦς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τὸ ὅλον ἀγνοοῖεν, οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἴη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. πάντα γὰρ ἔφη ἐκ τῆς ψιχῆς ὡρμῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ παντὶ τῶ ἀιθρώτῳ, κἀκεῖθεν ἐπιρρεῖν ὥσπερ ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐπὶ τὰ ὄμματα. δεῖν οὖν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα θεραπεύειν, εἰ μέλλει καὶ τὰ τῆς κεφαλῆς καὶ τὰ τοῦ ἄλλον σώματος καλῶς ἔχειν· Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπῳδαῖς τισι· τας δ'ἐπῳδὰσ ταύτας τοὺς λὸγους εἶναι τοῦς καλούς. ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥᾴδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγιειαν και τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν. διδασκων οὖν με τό τε φάρμακον καὶ τας

ἐπῳδάς, Ὅπως, ἔφη, τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδείς σε πείσει τὴν αὑτοῦ κεφαλλὴν θεραπεύειν, ὅς ἂν μὴ τὴν ψυχὴν πρῶτον παρασχῃ τῇ ἐπῳδῇ ὑπὸ σοὺ θεραπευθῆναι. καὶ γὰρ νῦν, ἔφη, τοῦτ 'ἔστι τὸ ἁπάρτημα περι τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι χωρὶς ἑκατέρου σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας ἰατροί τινες ἐπιχειροῦσιν εἶναι. καὶ μοι πάνυ σφόδρ' ἐνετέλλετο μήτε πλούσιν οὕτω μηδένα εἶναι μήτε γενναῖον μήτε καλὸν, ὅς ἐμε πείσει ἄλλως ποιεῖν. ἐγὼ σῦν — ὀμώμοκα γὰρ αὐτῷ, καί μοι ἀναγκη πείθεσθαι — πείσομαι οὖν, καὶ σοὶ, ἐὰν βούλῃ κατὰ τὰς τοῦ ξένου ἐντολὰς τὴν ψυχὴν πρῶτον παρασχεῖν ἐπᾷσαι ταῖς τοῦ Θρᾳκὸς ἐπῳδαῖς, προσοίσω τὸ φαρμακον τῇ κεφαλῇ· εἰ δὲ μὴ, οὐκ ἂν ἔχοιμεν ὅ τ ποιοῖμεν σοι, ὦ φιλε χαρμίδη.

Η Ε Λ Λ Α Ν Ι Κ Ο Σ

în „Fragmenta Historicorum Graecorum" Ed. Müller Firmin Didot, Paris 1885 Vol. I, p. 173.

(Ζάλμοξις)... 'Ελληνίκος τις γεγονὼς τελετας κατέδειξε Γέταις τοις ἐν Θράκῃ καὶ ἔλεγεν, ὅτι οὔτ' ἂν οὗτος ἀποθάνοι, οὔθ' οἱ μετ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἕξουσιν πάντα ἀγαθά· ἅμα δὲ ταῦτα λέγων ᾠκοδόμει οἴκημα κατάγαιον· ἔπειτα ἀφανισθεὶς αἰφνίδιον 'εκ Θρᾳκῶν ἐν. τούτῳ διῃτᾶτο· Οἱ δὲ Γεται ἐπόθουν αὐτὸν. Τετάρτῳ δὲ ἔτει πάλιν φαίνεται, και οἱ Θρᾷκες αὐτῷ πάντα ἐπίστευσαν.

ΔΙΟΔΟΡΟΣ din Sicilia

în „Βιβλιοθήκης 'Ιστορικις"
Cartea I, 94, ed. Lipsae 1875.

Καὶ παρ' ἑτέροις δέ πλείοσιν ἔθνεσι παραδιδοται τοῦτο τὸ γενος τῆς ἐπινοίας ὕπαρξαι, και πολλῶν ἀγατῶν αἴτιον γενέσθαι τοῖς πεισθεῖσι. Παρὰ μεν γὰρ τοῖς 'Αριμασποῖς τὰ θραύστην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδὸναι, παρὰ δὲ τοῖ5 ὀνομαζομένοις Γέταις, τοῖς ἀπαθανατιζουσι, Ζάμολξιν ὡσαύτως τὴν κοινὴν 'Εστιαν, παρὰ δὲ τοῖς 'Ιουδαίοις Μωσῆν τὸν 'Ιαῶ ἐπικαλούμενον θεὸν.

după AL. I. SĂNDULESCU, *Religiunea Daco-Geţilor*.
Buc. 1929, p. 25.

ΣΤΡΑΒΟΝΟΣ

ΓΕΟΥΡΑΦΙΚΟΝ (μερος δεφτερον)

ΕΝ ΠΑΡΙΖΙΟΙΣ

Βιβλιον εβδομον

Κεφ. Γ.

§ 2. *Οἱ τοίνυν Ἕλληνες, τοὺς Γέτας, Θρᾷκας ὑπελάμβανον· ὤκουν δ ἐφ' ἑκατερα τοῦ Ἴσρου καὶ οὗτοι, καὶ οἱ Μυσοὶ, Θρᾷκες ὄντες καὶ αὑτοί, καί οὓς νῦν Μοισοὺς καλοῦσιν· ἀρ' ὧν ὡρμήθησαν καὶ οἱ νῦν μεταξὺ Λυδῶν καὶ Φρυγῶν καὶ Τρώων οἰκοῦτες Μυσοί. Καὶ αὐτοί δ'ἁ φρύγες Βρίγες εἰσὶ, Θρᾴκιόν τι ἔδνος, καθαπερ καὶ οἱ Μύγδονες, καὶ βεδρυκες καὶ Μαιδο ιδυνοὶ, καὶ Βιδυνοὶ, καὶ θῦνοι· δοκῶ δὲ καὶ τοὺς Μαριανδυνοὺς. Οὗτοι μὲν οὖν τελέως ἐκλελοίπασι πἀντες τὴν Εὐρώπην, οἱ δὲ Μυσοὶ συνέμειναν. Καὶ Ὅμηρον δὲ ὀρθῶς εἰκάζειν μοι δοκεῖ Ποσειδώνιος τοὺς ἐν τῇ Εὐρωτῃ Μυσοὺς κατονομάζειν (λέγω δέ τοως έν τῇ θρακη), ὅταν φῇ.*

— αὐτὸς δὲ πάλιν τρεπεν ὄσσε φαεινὼ,
Νόσφιν ἐφ' ἱπποπολων θρηκῶν καθορώμενος αἶαν,
Μυσῶ τ'ἀγχεμάχων.

'Επεὶ, εἴ γε τους κατὰ τὴν 'Ασίαν Μυσοὺς δέχοιτό της, ἀπηρτημὲνος ἂν εἰν ὁ λόγος. Τὸ γαρ ἀπὸ τῶν Τρώων τρεψαντα τὴν όροσιν ἐπὶ τὴν θρακῶν γῆν, συγκαταλέγειν ταύτῃ τὴν τῶν Μυσῶν, τῶν οὐ νοσφιν ὄντων, ἀλλ' ὁμορων τῇ Τρωάδι, καὶ ὄπισθεν αὐτῆς ἱδρυμένων καὶ ἑκατερωθεν, διειργομενων δ'ἀπὸ τῆς θράκης πλατεὶ 'Ελλησπόντῳ, συγχέοντος ἂν εἰν τὰς ἠπειρους, καὶ ἅμα τῆς φράσεως οὐκ ἀκουοντος. Το γαρ, Πάλιν τρεπεν, μάλισα μέν ἐσιν εἰς τοὔπισω· ὁ δ'ἀπὸ τῶν

Τρωων μεταφέρων τὴν ὄψιν, ἐπὶ τοῦς μὴ ὄπισθεν αὐτῶν, ἤ ἐη πλεγίων ὄντας, προσωτέρω μεν μεταφέρει, εἰς τοὔπισω δ'οὐ πάνν. Καὶ τὸ ἐπιφερομενον δὲ τουτον μαρτύριον, ὅτι τοὺς Ἱππημολγοὺς, καὶ Γαλακτοφάγους, καὶ Ἀβίους, συνῆψεν αὐτοις· οἵπερ εἰσὶν οἱ ἁμαξοικοι Σκύθαι, καὶ Σαρμὰται. Καὶ γὰρ νῦν ἀναμέμικται ταῦτα τὰ ἔθνη τᾶς Θραξὶ, καὶ τὰ Βασαρνικὰ, μᾶλλον μὲν τοῖς ἐκτὸς Ἴσρου ,ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐντάς. Τούτοις δὲ καὶ τὰ κελτικὰ, οἵ τε Βόϊοι, καὶ Σκορδίσκοι, καὶ Ταυρίσκοι. Τοὺς δὲ Σκορδίσκους ἔνιοι Σκορδίκας καλοῦσι· καὶ τοὺς Ταυρίρκους δε Τυρίσκους καὶ Ταυρισας φασί.

§ 3. *Λέγει δε τοὺς Μυσοὺς ὁ Ποσειδωνιος, καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ' εὐσεβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων. μέλιτι δὲ χρῆσθαι, καὶ γάλακτι, καὶ τυρῷ. ζῶντας καθ' ἡσυχιαν. διὰ δὲ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ Καπνοβάτας· εἶναι δέ πνας τῶν θρακῶν, οἵ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, σΰς Κτισας καλεῖσθαι, ἀνιερῶσθαί τε διὰ τιμὴν, καὶ μετὰ ἀδείαςζῆν· τόυτους δὴ συλλήβδην ἅπαντας τὸν παητὴν εἰπεῖν, Α γαυούς ἱππημολγοὺς, γλακτοφάγους, ἀβίους τε, δικιοτάτους ἀνθρωπους. Ἀβίους δὲ προσαγορεύειν μάλισα, ὅτι χωρὶς γυναικῶν, ἡγούμενον ἡμιτελῆ τινα ,βίον τὸν χῆρον, καθαπερ καὶ τὸν οἶκον ἡμιτελῆ τὸν Πρωτεσιλάου, διότι χῆρος· άγχεμὰχους δὲ τοὺς Μυσους, ὅτι άπόρθητοι, καθὸ καὶ ἀγαθοί πολεμισαί, δεῖν δὲ ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ ἐγγαφειν, [Μοιδων τ'αγχεμάχων], ἀντί τοῦ, Μυσῶν τ'αγχεμάχων.*

§ 4. *Τὸ μὲν οὖν τὴν γραφὴν κινεῖν ἐκ τοσούτων ἐτῶν εὐδοκιμήσασαν, περιτῖον ἴσως. Πολύ γὰρ πιθανώτερον ὠνομάσθαι μὲν ἐξ ἀρχῆσ Μυσοὺς, μετωνομάσθαι δὲ Μοισοὺς νῦν. Τοὺς Ἀβίους δὲ τοὺς χήρους οὐ μᾶλλον, ἤ τοὺς ἀνεσίους καὶ τοὺς ἁμαξοίκους δέξαιτ' ἄν τνς· μάλισα γὰρ περὶ τα σομβόλαια, καὶ τὴν τῶν χρημάτων ἔγατησιν συνισαμένων τῶν ἀδικματων, τοὺς οὕτως ἀπ' ὀλίγων εὐτελῶς ζῶντας, δικαιοτάτους εὔλογον κληθῆναι. Ἐπεί καὶ οἱ φιλόσοφοι τῇ σωφροσύνῃ τὴν δικαιοσύνην ἐγγυτάτω τιθέντες, τὸ αὔταρκες καὶ τὸ λιτὸν ἐν τοῖς πρώτοις ἐζήλωσαν· ἀφ' οὗ καὶ κατὰ πρόεκτπτωσιν τινὲς αὐτῶν παρεώσθησαν ἐπί τὸν κυνισμόν. Τὸ δέ χήρους γυναικῶν οἰκεῖν, ἀδεμίαν τοιαύτην ἔπφασιν ὑπογράφει, καὶ μάλισα παρὰ τοῖς θραξί, καὶ τούτων τοῖς Γέταις. Ὅρα δ'ᾶ λέγει Μένανδρος περι αὐτῶν, ον πλάσας, ὥς εἰκὸς, ἀλλ'εξ ἱσορίας λαβών.*

Πάντες μὲν οἱ Θρᾶκες, μάλισα δ' οἱ Γέται
Ἡμεῖς ἁπάντων (καὶ γὰρ αὐτὸς εὔχομαι

'Εκεῖθεν εἶναι τὸ γενος), οὐ σφόδρ' εγκρατεῖς
'Εσμεν.

Καὶ ὑποβὰς μικρὸν, τῆς περὶ τὰς γυναῖκας ἀκρασίας τίθησι παραδείγματα·

Γαμεῖ γαρ ἁμῶν οὐδε εἷς, ει μὴ δέκ', ἤ
"Ενδεκα γυκαῖκας, δώδεκά τε πλειους τινές.
"Αν τετταρας δ', ἢ πέντε, γεγαμηκὼς τύχη
Κατασροφῆς τις, ἀνυμέναιος, ἄθλιος,
"Ανυμφος, οὗτος ἐπικαλεῖτ' ἐν τοις ἐκεῖ.

Ταῦτα γὰρ ὁμολογεῖται μὲν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων. Οὐκ εἰκὸς δὲ τοὺς αὐτοὺς, ἅμα μὲν ἄθλιον νομίζειν βίου τὸν Μὴ μετὰ πολλῶν γυναικῶν, ἅμα δὲ σπουδαῖον καὶ δίκαιον τῶν γυναικῶν χῆρον. Τὸ δὲ δὴ καὶ θεοσεβεῖς νομίζειν, καὶ Καπνοϐάτας, τοὺς ἐρήμους γυναικῶν, σφόδρα ἐναντιοῦται ταῖς κοιναῖς ὑπολήψεσιν. "Απαντες γὰρ τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγοὺς οἴονται τὰς γυναῖκας· αὗται δέ καὶ τοὺς ἄνδρας προκαλοῦνται, πρὸς τὰς ἐπί πλέον θεραπείας τῶν θεῶν, καὶ ἑορτὰς, καὶ ποτνιασμοὺς· οπανιον δ'έἴ τις ἀνὴρ καθ' αὑτὸν ζῶν εὑρισκεται τοιοῦτος· "Ορα δὲ πάλιν τὸν αὐτὸν ποιητὴν, ἅ λέγει, εἰσάγων τόν ἀχθόμενον ταῖς περὶ τας θυσίας τῶν γυναικῶν δαπάναις, καὶ λέγοντα·

'Επιτριϐουσι δ' ἡμᾶς οἱ θεοὶ
Μάλισα τοὺς γήμαντας· ἀιεὶ γαρ τινα
"Αγειν ἑορτήν ἐσ' ἀνάγκη

Τὸν δὲ μισογύνην, αὐτὰ ταῦτα ἀιτιωμενον·

'Εθύομεν δέ πεντάκις τῆς ἡμέγας,
'Εκυμϐάλιζον δ'έπτα θεράπαιναι αὐκλῳ,
Κὰνωλολυζον.

Τὸ μὲν οὖν ἰδίως τοὺς ἀγύνους τῶν Γετῶν εὐσεϐεῖς νομιζεσθαι, παράλογόν τι ἐμφαίνει· τὸ δ' ἰσχύειν ἐν τῷ ἔθνει τούτῳ τὴν περὶ τὸ θεῖον σπουδὴν, ὥσε καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι δι' εὐσὲϐειαν, ἔκ θῶν εἶπε Ποσειδώνιος, οὐ ἀπισητεόν, καὶ ἐκ τῆς ἄλλης ἱσορίας.

§ 5. Λέγεται γάρ τινα τῶν Γετῶν, ὄνομα Ζάμολξιν, δουλεῦσαι Πυθαγόρᾳ· καὶ τινα τῶν ουρανίων παρ' ἐκείνον μοθεῖν, τὰ δὲ καὶ παρ' Αἰγυπτίων, πλανηθέντα καὶ μέχρι δεῦρο· επανελθόντα δ' εἰς τὴν

ὀνείαν, σπουδασθῆναι παρὰ τοῖς ἡγεμόσι, καὶ τῷ ἔθνει, προλέγοντα τὰς ἐπισημασίας· τελευτῶντα δὲ, πεῖσαι τὸν βασιλέα κοινωνὸν τῆς ἀρχῆς λαβεῖν αὐτόν, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἐξαγγέλλειν ἱκανόν· καὶ κατ' ἀρχὰς μὲν ἱερεα κατασαθῆναι τοῦ μάλισα τιμωμένον παρ' ἀυτοῖς θεοῦ. μετὰ ταῦτα δὲ καὶ θεὸν προσαγορευθῆναι, καὶ καταλαδόντα ἀντρῶδές τι χωρίον ἄδατον τοῖς ἄλλοις, ἐνταῦθα διαιτασθαι, σπάνιον ἐντυγχάνοντα τοῖς ἐκτός, πλὴν τοῦ βασιλέως, καὶ των θεραπόντων· συμπράττειν δὲ τὸν βασιλέα, ὁρῶντα τοὺς ἀνθρώπους προσέχοντας ἑαυτῷ πολὺ πλέον, ἤ πρότερον, ὡς ἐκφεροντι τὰ προσάγματα κατὰ συμδουλὴν θεῶν. Τουτί δὲ τὸ ἔθος διέτεινεν ἄχρι καὶ εἰς ἡμᾶς, ἀεί τινος εὑρισκομένον τοιούτον τὸ ἦθος, ὅς τῷ μὲν βασιλεῖ σύμδουλος ἀπῆρχε, παρὰ δὲ τοῖς Γέταις ὠνομάζετο θεός. Καὶ τὸ ὅρος ὑπελῆφθη ἱερὸν, καὶ προσαγορεῦουσιν οὕτως· ὄνομα δ' αὐτῷ Κωγαὶωνον, ὁμώνυμον τῷ παρα ῥέοντι ποταμῷ, καὶ δὴ ὅτε Βοιρεδίσας ἦρχε τῶν Γετῶν, ἐφ' ὅν ἤδη παρεσκευασατο Καῖσαρ ὁ θεὸς σρατεὺειν, Δεκαίνεος εἶχε ταύτην τὴν τιμήν· καὶ πως τὸ τῶν ἐμψυγων ἀπέχεσθαι . υθαγορειον ὑπὸ τοῦ Ζαμόλξιος ἔμεινε παραδοθέν.

8. ...*ὅ τε Δρομὶ χαίτης κατὰ τοὺς διαδοχους ἦν Γετῶν βασιλεύς· ἐκεὶνος τοινυν λαβων ζωγρίᾳ Λυσίμαχον ἐπιστρατεύσαντα αὐτῷ, δείξας τὴν πενίαν τήν τε ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἔθνους, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν αὐταρκειαν, ἐκέλευσε τοῖς τοιούτοις μὴ πολεμεῖν ἀλλὰ φίλος χρῆσθαι· ταῦτα δ' εἰπών, ξενίσας καὶ συνθὲμενος φιλίαν ἀπέλυσεν αὐτὸν.*

14. ...*Λεσίμαγος δ' ὕστερον στρατεύσας ἐπὶ Γέτας καὶ τὸν βασιλέα Δρομιχαίτην οὐκ ἐκινδύνευσε μὸνον, ἀλλὰ καὶ ἑάλω ζωγρὶᾳ· πάλιν δ'ἐσώθη τυχὼν εὐγνὼμονος τοῦ βαρβάρου, καθάπερ εἶπον πρότερον.*

IAMBLICUS

De vita Pithagore, Ed. Kuster

§ 172. ..καὶ πάντες οὗτοι παρὰ τοῖς αὐτῷν πολίταις ἰσοθέων τιμῶν ἐτυχον.

§ 173. ...Ζαμόλξις γὰρ Θρᾶξ ῷν καὶ πυθαγόρου δοῦλος γενόμενος καὶ των λογων τοῦ Πυθαγόρου διακούσας, ἀφεθεὶς ἐλεύθερος καὶ παραγενόμενος πρὸς τοὺς Γέτας τοὺς τε νόμους αὐτοῖς ἔθηκε, καθάπερ καὶ ἐν ἀρχῇ δεδηλώκαμεν, καὶ πρὸς τὴν ἀιδρείαν τοὺς πολίτας παρεκάλεσε, τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι πείσας. Ἔτι καὶ νῦν οἱ Γαλάται πάντες καὶ οἱ Γριβαλλοὶ καὶ οἱ πολοὶ τῶν βαρβάρων τοὺς αὐτῶν υἱοὺς πείθουσιν, ὡς οὐκ ἔστι φθαρῆναι τὴν ψυχὴν, ἀλλᾶ διαμένειν τῶν ἀποθανόντων, καὶ ὅτι τὸν θάνατον οὐ φοβητέον, άλλὰ προς τοὺς κινδύνους εὐρώστως ἑκτέον. Καὶ ταῦτα παιδεὺσας τους Γέτας καὶ γράψας αὐτοῖς τοὺς νόμους πέγιστος τῶν θεῶν ἐστὶ παρ' αὐτοῖς.

(după AL. SĂNDULESCU, op. cit., p. 27).

PORPHYRII: Philosophi Platonici

Lipsiae, Teubner, 1886

Μαλχοι ι βασιλεος
Πιθαγοροι βιος

14. ...ἦν δ'αὐτῷ καὶ ἕτερον μειράκιον ὅ ἐκ θράκης ἐκτησατο, ᾧ Ζάμολξις ἦν ὄνομα, ἐπὶ γεννηθέντι αὐτῷ δορὰ ἄρκῖον ἐπεβλήθη· τὴν γὰρ δορὰν οἱ θρᾶκες ζαλμὸν καλοῦσιν. ἀγαπῶν δ'αὐτὸν ὁ Πυθαγόρας τὴν μετέωρον δεωριαν ἐπαίδευσε τά τε περὶ ἱερουργίας καὶ τὰς ἄλλας είς δεοὺς δρησκείας· τινὲς δὲ καὶ θαλῆν τοῦτον φασιν ὀνομάζεσδαι· ὡς Ἡρακλέα θ' αὐτὸν προσκυνοῦσιν οἱ βάρβαροι.

15. *Διονυσοφάνης δὲ λέγει δουλεῦσαι μὲν αὐτὸν τῷ Πυθαγορα, ἐμπεσόντα δ'εἰς λῃστὰς καὶ στιχθεντα, ὅτε κατεστασιὰσθη ὁ Πυθαγόρας καὶ ἔφευγεν, δῆσαι τὸ μέτωπον διὰ τὰ στίγματα. Τινὲς δ'ἑρμηνεύεσθαι τὸ ὄνομα φασὶ Ζάλμοξιν ξένος ἀνήρ. νοσήσατα δὲ τὸν Φερεκύδην ἐν Δήλῳ θεραπευσας ὁ Πυθαγόρας καὶ ἀποθανόντα θαψας εἰς Σάμον ἐπανῆλθε πόθῳ τοῦ συγγενέσθαι 'Ερμοδάμαντι τω κρεοφυλείῳ. χρόνον δὲ τινα αὐτοῦ διατρίβων Εὐρυμένους τοῦ Σαμίον ἀθλητοῦ ἐπεμελεῖτο, ὅς τῇ Πυθαγόρου σοφίᾳ καίτοι σμικρὸς τὸ σῶμα ὢν πολλῶν καὶ μεγάλων ἐκράτει καὶ ἐνίκα 'Ολυμπίασιν. τῶν γὰρ ἄλλων ἀθλητῶν κατὰ τὸν ἀρχαῖον ἔτι τρόπον τυρὸν καὶ συκα σιτουμένων, οὗτος Πυθαγόρᾳ πειθόμενος πρῶτος κρέας τεταγμένον ἐσθίων ἐφ' ἑκάστην τὴν ἡμέραν ἰσχυν τῷ σώματι περιεποιήσατο. καίτοι γε προϊὼν τῇ σοφίᾳ ὁ Πυθαγόρας ἀθλεῖν μὲν παρῄνει, νικᾶν δὲ μή, ὡς δέον τούς μέν πόνους ὑπομένειν, τοὺς δ' ἐκ τοῦ νικᾶν φθόνους φεύγειν· συμβαὶνειν γαρ καὶ ἄλλως μηδ' εὐαγεῖς εἶναι τοὺς νικῶντας καὶ φυλλοβολουμένους.*

IULIAN APOSTATUL

Ed. Hertleim Teubner, p. 327.

'Εγὼ δὲ, εἶπεν, ὦ ζεῶ καὶ θεοί, τὴν ἀρχὴν παραλαβὼν ναρκῶσαν ὥσπερ καὶ διαλελυμένην ὑπό τε τῆς οἴκοι πολὺν χόνον ἐπίκρατησάσης τυραννίδος καὶ τῆς τῶν Γετῶν ὕβρευς· μόνος ὑπὲρ τὸν "Ισρον ἐτόλμισα προσβάλειν ἔθνη καὶ τὸ Γετῶν ἔθνος ἐξεῖλον, οἳ τῶν πώποτε μαχιμώτατοι γεγόνασιν, οὐχ ὑπὸ ἀνδρείας μόνον τοῦ σώματος, ἀλλά καὶ ὧν ἔπεισεν αὐτοὺς ὁ τιμώμενος παρ' αὐτοῖς . ἀμολξις· οὐ γαρ ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ μετοικίζεσθαι νομίζοντες ἑτοιμότερον αὐτὸ ποιοῦσιν ἢ τὰρ 'αποθημίας ὑπομένουσιν. 'Επράχθη δὲ μοι τὸ ἔργον τοῦτ'εν ἐνιαυτοῦς ἴσως τοῦ πέντε.

(după AL. SĂNDULESCU, op. cit., p. 28).

POMPONIUS MELA
în „Collection des Auteurs Latins publiée sons la direction de M. Nisard"
Paris, Didot, 1863

Lib. II, Cof. II Thracia

Una gens, Thraces, habitant, aliis aliisque praediti et nominibus et moribus. Quidam feri sunt et ad mortem paratissimi, Getae utique. Id varia opinio perficit: alii redituras putant animas obeuntium; alii, etsi non redeant, non exstingui tamen, sed ad beatiora transire; alii emori quidem, sed id melius esse, quam vivere. Itaque lugentur apud quosdam puerperia, natique deflentur: funera contra festa sunt, et, veluti sacra, contra lusuque celebrantur. Ne feminis quidem segnis est animis. Super mortuorum virorum corpora interfici simulque sepeliri, votum eximium habent: et quia plures simul singulis nuptae sunt, cujus id sit decus, apud judicaturos magno certamine affectant. Moribus datur, estque maxime laetum, cum in hoc contenditur, vincere. Moerent aliae vocibus, et cum acerbissimis placitibus efferunt. At quibus consolari eas animus est, arma opesque ad rogos deferunt; paratique, ut dictitant, cum fato jacentis, si detur in manus, vel pacisci, vel decernere, ubi nec pugnae nec pecuniae locus sit, manent dominas proci. Nupturae virgines non a parentibus viris traduntur, sed publice ant locantur ducendae, aut veneunt. Utrum fiat, ex specie et moribus causa est. Probae formosaeque in pretio sunt: caeteras qui habeant, mercede quaeruntur. Vini usus quibusdam ignotus est: epulantibus tamen ubi super ignes, quos circumsident, quaedam semina ingesta sunt, similis ebrietati hilaritas ex nidore contingit.

BIBLIOGRAFIE*

d'ALVIELLA G. — *L'idée du dieu*, Paris, Alcan, 1892.

" — *Migration des Symboles*, 1881.

ANDRIESESCU I. — *Câteva consideraţiuni asupra unor străvechi elemente de credinţă religioasă în Dacia timpurilor preistorice*, art. în *„Omagiu lui Ramiro Ortis"*, Bucureşti, 1929, p. 12—18.

" — *Contribuţiuni la Dacia înainte de Romani*, Buc. 1912.

" — *Piscul Crasani*, în „Mem. Acad. Rom." Buc., 1925

ANTONESCU Teohari — *Cultul Cabirilor în Dacia*, Buc., 1889.

ANTRAN Carles — *Mithra, Zoroastre et la Préhistoire aryenne du Cristianisme*, Paris, 1935.

BAISSETE G. — *Hipocrate*, Paris, 1931.

BÂRSAN Constanţa — *Colegiile la Romani, cu specială privire asupra celor din Dacia*, Buc. 1889.

* Se cuprind în această bibliografie lucrările consultate şi citate în paginele acestei lucrări.

BELLUCI — *Gli amuleti,* Perugia, 1907.

BERCIU D. — *Burri - Buridava - Burebista,* Buc. 1932.

BESSELL G. — *De rebus Geticis,* Göttingen, 1854.

BLUM Carol — *Zalmoxis,* Cernăuţi, 1929.

BOUCHE-LECLERCQ — *Histoire de la divination,* 4 vol. Paris, 1879—1881.

BURY J. B. — *The ancient historians greeck,* London, 1909.

CASSON Stassleî — *Macedonia, Thrace and Illyria,* Oxford, 1920.

CHANTEPLIE DE LA SAISSAYE — *Manuel l'histoire des religions,* Paris, 1921.

CLEMEN C. — *Les religions du monde,* Paris, 1930.

„ — *Religionsgeschichte Europas,* 1926.

CREUTZER — *Symbolik und Mythologie der alten Völker.*

CROISET M. — *La eivilisation hellenique,* Paris, 1926.

CUMONT Frănz — *Notice sur la culte d'Anaïtis,* Paris, 1905.

„ — *Les mytères de Mithra,* Paris, 1902.

„ — *Le taurobole et le culte d'Anahita,* în *„Revue Arheologique"*, 1888, II, p. 132—136.

DECHARME P. — *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, 1906.

DECHELETTE J. — *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et galo-romaine,* 6 vol. Paris, 1908—1934.

DELLATE A. — *La vie de Pythagore de Diogene Laërce,* Brux., 1922.

DIETRICH A. — *De hymnis orphicis,* Marburg, 1891.

DUBOIS C. — *Zagreus*, art. în Dic. Antiq. Gr.-Rom.

DUMEZIL G. — *Le festin d'imortalité*, Paris, 1924.

FARNELL L.-R. — *Culte of the greek states*, 4 vol. Oxford, 1921.

FICK — *Die ehemalige Sprachenheit der Indogermanen Europas*, Göttingen, 1873.

FRANKLIN A M. — *Lupercalia*, art. în Rev. Arch., 1992, II, 1. p. 353.

FUSTEL DE COULANGES — *Le cité antique*, Paris.

GAUTHIER Auguste — *Recherches historique sur l'existence de la medicine dans les temples*, Lyon, 1844.

GAUTHIER H. — *Le personal du dieu Min*, Le Caire, 1931.

GOOSS K. — *Skizzen zur vorrömischen Kulturgesichichte der mittlern Donaugegenden*, art. în *Archiv des Vereines Siebenbürghische Landeskunde* 1875, XII Bd. III Heft p. 407—537; 1876 XXII Bd. Heft p. 47.

GREGOIRE H. — *Saints jumeaux et dieux cavaliers*, Paris, 1905.

GERNET-BOULANGER — *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932.

GUIGNAULT I. D. — *Les religions de l'antiquite*, Paris, 1849.

HOW W.-WELLS — *A commentary on Herodot*, 2 vol. Oxford, 1912.

HARRISON J. E. — *Prolegomene to Study of greek religion*, 1903.

HEUZEY L. — *Le panthéon des roches de Philippes*, în „Rev. Arch." 1862 I, p. 449-460.

JACOBY — art. *„Herodots“* în Paulys-Wissowa.

JONES L. W. — *The cults of Dacia,* Berkeley, 1929.

KAZAROW G. I. — *Beiträge zur Kulturgesch, der Thraker,* Sarajevo, 1916.

„ — *Zalmoxis,* în „Klio“, 1912, p. 355—364.

KRAPPE A. H. — *Mythologie Universelle,* Paris, 1920.

„ — *Études de mythologie et de folklore germaniques,* Paris, 1928.

LAMBRINO S. — *Isvoarele istoriei Grecilor și Românilor,* 1929.

LANG Andreew — *La mithologie,* Paris, 1886.

„ — *Origines of Religion,* London, 1908.

„ — *Mythes, cults of religions,* Paris, 1896.

LEFEVRE A. — *La religion,* Paris, 1892.

LEHMANN-HAUPT C. — *Der Thrakische Gott Zbelsurdos,* în „Klio“, XVIII, 1921, p. 283—285.

LUGUET G. H. — *L'art et la religion de homess fossiles,* Paris, 1926.

MAAS — *Orpheus,* 1895.

MARQUARD J. L. — *Le culte ches les Romains,* Paris, 1890.

MARTIN F. — *Les cimetièrs de la crèmation* Paris, 1881.

MEYER H. — *Germanische Mythologie,* Berlin, 1906.

MORTILIET P. — *Origine du culte des morts,* Paris, 1911.

MOMMSEN T. — *De collegiis et sodalicis Romanorum,* Kliae, 1845.

NILSON M.-P. — *Eziste-t-il un conception primitive*

de l'âme? în „Rev. d'hist. et de Phil." II, 2, 1930.

NOUR A. M. — *Descântece și vrăji,* Turnu Măgurele, 1913.

OTTO W. — *Die Götter Griechenlandes,* Bonn, 1926.

PAPADOPOL-CALIMACH — *Dioscoride și Luciu Apuleius,* Buc. 1879.

PARIBENI R. — art. „DACI" în *Encicl. Italiana.*

PÂRVAN Vasile. — *Getica,* Buc., 1926.

„ — *La pénétration hellénique,* Buc., 1923.

„ — *Contribuțiuni epigrafice la istoria creștinismului dacoroman,* Buc., 1911.

PERDRIZET P. — *Cultes et mythes du Pangée,* Paris, 1910.

PETTAZZONI R. — *I Misteri,* Bologna.

„ — *La religione della Grecia antica fino Alessandro,* Bologna.

PICK B. — *Thrakische Götter,* în Jahrb. d. k. d. Arch. Inst. XIII.

PHILIPPIDE A. — *Originea Românilor,* Iași, 1923.

PRELLER L. — *Theogonie und Goetter,* Berlin, 1884.

„ — *Griechische Mythologie,* Berilin, 1894.

REINACH S. — *Amalathée,* Paris, 1927—1921.

„ — *Cultes, Mithes et Religion,* 3 vol. Paris, 1908.

„ — *Orpheus,* Paris, 1925.

ROESLER E. — *Die Geten und ihre Nachbarn,* Wien, 1864.

ROHDE E. — *Psyché,* Paris, 1928.

ROYER C. *Les rits funéraires et leurs origine,* în „Rev. d,Antr." III, 1876.

SĂNDULESCU A. *Religiunea Daco-Geților,* Buc. 1929.

SCHROTER *De Strabonis itineraribus,* Lipsiae, 1874.

SCHIESS *Die Romischen „colegia funeratica" nach Inscriften,* Munchen, 1888.

TEODORESCU G. Dem. *Istoria filosofiei antice,* Buc.

TOCILESCU GR. *Dacia înainte de Romani,* Buc.

TOMACHEK W. *Die alten Traker,* Wien, 1894.

TYLOR ED. *La civilisation primitive,* Paris, 1929.

WELLS J. *Studies în Herodots,* Oxford, 1923.

XENOPOL A. *Istoria Rom. din Dacia Traiană,* Buc. 1914.

CUPRINSUL

Această carte s'a tipărit cu cheltuiala societății „MICA".

VICTOR KERNBACH

MUNTELE ASCUNS AL LUI ZAMOLXIS

Un itinerar turistic mai puţin sau foarte puţin uzitat ar fi interesant, pentru drumetul curios şi rezistent, acela care, avînd drept ţintă **Grădiştea Muncelului**, cu vestigiile ei dace atît de populare azi, ar porni de la Drobeta Turnu-Severin şi, consumînd versantul răsăritean al lanţului Mehedinţilor, ar cobori puţin sub munţii Vîlcanului, ca să facă un popas la Peştişani, să respire aerul pe care l-a respirat unul din magii noştri moderni, Brâncuşi, apoi s-ar întoarce cu o ocolire dificilă spre apus, traversînd Vîlcanul, ca să iasă drept în faţa masivului Godeanu. Apoi ar urca, ar coborî şi ar urca din nou pe **Gugu**, un pisc ciudat de 2 290 metri, pentru ca de acolo să se antreneze în aventura care ar deveni mai mult săvîrşirea unui ritual magnific păgîn decît o preumblare prin munţi, adică mergînd de-a lungul versantului nordic al Retezatului şi în sfîrşit îndreptîndu-se prin munţii Sebeşului către Grădişte. Recunosc, pentru atare traseu trebuie răgaz. Acolo nu sînt funiculare şi lifturi, dar aerul păstrează mirosul metalic al lăncii de care se reazimă Traian într-o statuie şi al jungherului lui Decebal.

Muntele Gugu ar fi popasul principal.

Herodot scrie (IV, 96) că Zamolxis «poruncise să i se facă o locuinţă subpămînteană. Cînd locuinţa a fost gata, el a dispărut din mijlocul tracilor, coborînd în adîncul încăperilor de sub pămînt, unde a stat ascuns trei ani». Zamolxis, acel zeu dacic principal, cu personalitate ceţoasă, reprezentînd fie cerul, fie pămîntul, şi socotit învăţător al celor vii şi gazdă binefăcătoare a celor morţi, îşi avea sediul în **Muntele Ascuns**, după cum arată tradiţia, fără localizare: identificarea muntelui Kogaionon, pe care-l indică Herodot, istoricii încă nu au produs-o. Unii, înclinaţi spre identificări romantice, au presupus Ceahlăul care nu este munte ascuns, de vreme ce Dimitrie Cantemir şi mulţi alţii l-au văzut în anumite dimineţi de vară de la mari distanţe. Cu atît mai puţin poate fi ascuns Omul care, dimpotrivă, perfect vizibil, este ca o imensă statuie ciclopică, dominînd cele patru zări. Pe cîtă vreme muntele **Gugu**, cel mai înalt pisc al masivului Godeanu, uneori se ascunde. Dacă vii din Retezat spre apus, atunci cînd în faţă nu ţi-a mai rămas decît o vale largă şi adîncă şi, dacă vrei, după hartă şi busolă îţi stabileşti precis direcţia privirii, şi e senin, şi soarele străluceşte în sens avantajos, Gugu poate fi învăluit în ceaţă, sau cine ştie cum şi în ce, fiindcă poţi vedea numai cerul şi orizontul, ca şi cum muntele ar fi străveziu. Nu se întîmplă totdeauna, poate că destul de rar, dar o dată am încercat traseul şi muntele Gugu mi s-a ascuns. Traseul din sud oferă o optică mai docilă, ceea ce nu înseamnă că muntele i se arată drumeţului la dorinţă: poţi merge către el fără să-l zăreşti pînă cînd îţi răsare ca din pămînt, brusc, parcă ar fi crescut în ultima secundă.

Se pot face popasuri pe la stîni. Poalele şi trunchiul muntelui sînt populate de o stirpe de oameni, semnalaţi mai demult, care sînt cel puţin stranii. Ei îşi zic gugani. Sînt făpturi bine clădite, oameni foarte înalţi, de o tipologie originală, frumoşi la chip, mîndri şi foarte puţin vorbăreţi, fără să fie însă nici trufaşi, nici taciturni. Aceşti gugani, bineînţeles, îşi păstrează meseria tradiţională a munţilor, păstoritul, sînt ospitalieri fără exces, au o anume politeţe rece, părînd rafinată de o îndelungată nobleţe, au privirea meditativă dar nu visătoare, deloc visătoare! Lasă impresia, cînd vorbesc drumeţului străin, că ştiu mult mai mult decît spun şi că tainele pe care nu le mărturisesc le păstrează nu fiindcă ar fi taine vrednice de ascuns, ci dintr-o mîndrie structurală, fiind vorba de tainele lor, de un secret existenţial.

Poate că cel mai interesant lucru la aceşti gugani ciudaţi, solemni şi blajini la un mod superior, este o anume tradiţie a lor, despre care vorbesc cu zgîrcenie: ei spun că neamul lor este acolo, pe muntele Gugu de la potop sau de la începutul lumii, ba mai mult, că ei, guganii, sînt primii oameni de pe pămînt, că deci înaintea lor n-au fost alţii. Să ne amintim că Pausanias se referea la pelasgi ca la prima populaţie hyperboreană de după diluviu...

Însemnările de faţă, avînd mai cu seamă scopul unui semnal de drumeţie, nu şi-au propus să trateze lucrurile monografic. Dar, privind de sus de pe Gugu la marea panoramă ce se oferă ochilor, departe, peste jnepeni, iată aşadar la ce poate medita cel care a trecut prin Peştişani, şi-a amintit de Zamolxis, a stat de vorbă cu guganii, a avut prilejul (dacă a ştiut să fie abil) să asculte folclorul local şi acum are de gînd să străbată calea grea propusă spre Grădiştea Muncelului.

LEI 200